الحسين وعزي

نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب

تحليل سيرورة تحول الوعي بالهوية الأمازيغية

من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري

2000

يضم هذا الكتاب نص أطروحة جامعية
لنيل دكتوراه الدولة في علم السياسة
نوقشت بكلية الحقوق، جامعة محمد الخامس،
أگدال الرباط بتاريخ 13 يونيو سنة 2000.

الإيداع القانوني : 2000/1272

الطبعة الأولى أكتوبر 2000

مقدمة عامـة

في 5 غشت 1991 وقعت ست جمعيات ثقافية مجتمعة بمدينة أگادير، على هامش أشغال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية بنفس المدينة، على «ميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بالمغرب». والجمعيات الموقعة هي : الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي (الرباط)، جمعية الجامعة الصيفية (أگادير)، جمعية غريس الثقافية (گلميمة)، الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية (الرباط)، جمعية إلماس الثقافية (الناظور)، والجمعية الثقافية لسوس (الدار البيضاء).

ويتكون هذا الميثاق المعروف بميثاق أگادير من خمسة أجزاء تتناول :

1 . الهوية الثقافية المغربية : الوحدة في التنوع.

2 . الثقافة الأمازيغية.

3 . اللغة الأمازيغية.

4 . واقع اللغة والثقافة الأمازيغيتين.

5 . آفاق العمل الثقافي الأمازيغي.

ويؤرخ توقيع هذا الميثاق للميلاد الرسمي للحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب. أما مقتضياته فهي حصيلة مكثفة لمجمل تجربتها المستمدة من عمل ثقافي طويل النفس تمتزج فيه النظرية بالممارسة، واستمر من سنة 1967 إلى سنة 1991.

ويستهدف هذا الموضوع تحليل نشأة هذه الحركة كحركة ثقافية أولا، ساهمت عبر خطاب يمزج بين العلم والايديولوجيا في نقد المفاهيم السائدة حول الثقافة والهوية الوطنيتين بل المغاربيتين، وكحركة اجتماعية ذات مطالب محددة ثانيا، سعت إلى الدفع بكافة مكونات المجتمع وعلى رأسها الحاكمين لاتخاذ مواقف وتدابير ملموسة تعيد الاعتبار للأمازيغية. وسيبرز هذا التحليل سيرورة تحول الوعي بالهوية الأمازيغية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري. ومن أجل ذلك تم حصر الموضوع في الفترة الممتدة ما بين سنتي 1967 و1991. ويشكل التاريخ الأول بداية تحول الوعي الفردي العصري إلى وعي جماعي بتأسيس أول إطار جمعوي على الصعيد الوطني يولي كافة اهتمامه للغة والثقافة الأمازيغيتين. أما توقيع ميثاق أگادير فجاء لينهي مرحلة التأسيس عن طريق الاتفاق الجماعي على التوجهات العامة فيما يخص القضية اللغوية والثقافية لبلادنا وعلى الملامح العامة لمشروع برنامج عمل هذه الحركة الوليدة في المستقبل.

والحركة الثقافية الأمازيغية هي «مجموع الفعاليات التي تساهم اعتمادا على وعي عصري، وبكيفية فردية أو جماعية وبشكل مباشر أو غير مباشر في الدفاع عن الأمازيغية أو إنماء إحدى مكوناتها من لغة وثقافة وهوية مع الدفع بكافة مكونات المجتمع لتنخرط بدورها في تلك العملية الإنمائية(1). وتقوم بوظيفتها هاته بواسطة مجموعة من الأفعال أو المواقف ذات الطبيعة الرمزية أو المادية تتسم بنوع من الاستمرار»(2).

ويستدعي هذا التعريف مجموعة من التوضيحات إذ أن الدفاع والمساهمة في إنماء الأمازيغية قد يتخذ أشكالا متعددة تمارس كلها أو بعضها أو إحداها من طرف هذه الفعالية أو تلك. وقد تبرز هذه الأشكال في الطابع الشفوي كما هو الشأن بالنسبة للندوات والعروض والمحاضرات والحوارات والنقاشات التي تجري في المجالس العامة و الخاصة بالأمازيغية أو بالعربية أو بالفرنسية. وقد يتخذ هذا الطابع الشفوي قالبا فنيا كالنكتة والمثل الشعبي والمسرحية والسكيتش وحوارات ومساجلات الشعراء الأمازيغ في المراقص. وكامتداد لهذا الشكل الشفوي يمكن الإشارة إلى الإنتاجات الفنية السمعية البصرية الأمازيغية التي تباع للعموم. كما يمكن أن تظهر في الطابع الكتابي حيث تتراوح بين الكتابة العلمية المحضة والمقالة الصحفية وفي شتى المجالات المرتبطة بالأمازيغية.

وتكون باحدى اللغات المتداولة عندنا، كما قد تدخل في مجال الإبداع باللغة الأمازيغية شعرا ونثرا، وأحيانا بلغات أخرى تبرز الطابع المتميز للهوية الأمازيغية. كما قد تتخذ هذه الأشكال طابعا سياسيا مباشرا كاصدار توصيات أو بيانات أو بعث مراسلات أو القيام باتصالات مباشرة مع المسؤولين أو اتخاذ مواقف فردية أو جماعية أو توقيع عرائض، وبصفة عامة اللجوء إلى ممارسة كل أشكال الضغط والاحتجاج التي يسمح بها القانون الجاري به العمل. وقد يبرز الدفاع عن الأمازيغية أو إنمائها في شكل تقديم المساندة المادية أو المعنوية للمدافعين عن الأمازيغية والمساهمين في إنمائها من طرف جهات غير عمومية.

كما يشترط أن يتسم الدفاع عن الأمازيغية والمساهمة في إنمائها بنوع من الاستمرارية. ومفهوم الاستمرار هنا مفهوم نسبي جدا؛ ولكنه مفيد مثلا في عدم إدراج كل من قام بعمل ما لصالح الأمازيغية وإن لأغراض وفي ظروف خاصة كما هو الشأن بالنسبة لفترة الانتخابات، فهؤلاء لا يدخلون ضمن الحركة الثقافية الأمازيغية بل ضمن الذين تم التأثير عليهم من طرف هذه الحركة.

وبما أن التعريف لا يشترط سوى الدفاع عن الأمازيغية والعمل على إنمائها، فمكونات هذه الحركة من الناحية النظرية تستطيع أن تخترق كل الطبقات وكل الأحزاب كما يمكن أن تتواجد فعالياتها في كل المواقع الاجتماعية والثقافية والسياسية. غير أن هذه الإمكانية النظرية محكومة بالواقع الموضوعي الذي أفرزته الظروف التاريخية لنشأتها

وهو ما يركز عليه هذا البحث وكذا لتطورها من خلال التفاعل مع محيطها المباشر وفي ظل أوضاع ديناميكية تخضع لجدلية الحوار والصراع. ومعنى هذا من الناحية النظرية كذلك أن الحركة الثقافية الأمازيغية ليست حركة معارضة للحكومة كما ليست حركة موالية لها(3)؛ فهي تدافع عن قضية مهما كان شكل الحكومة. فهذه الأخيرة تبقى دائما من المتغيرات في حين يظل الدفاع عن الأمازيغية والعمل على إنمائها من الثوابت، وإن تغيرت أشكاله وطرقه. فهي نظريا مستقلة عن الحكومة كما هي مستقلة عن الأحزاب السياسية أيضا. فالأحزاب السياسية مهما تقاربت أو تباعدت وجهة نظرها حول القضايا الثقافية بصفة عامة أو حول الأمازيغية بصفة خاصة مع نظرة الحركة الثقافية الأمازيغية فنظرتها نظرة شمولية حول المجتمع والتي تدخل ضمنها مصلحتها السياسية المباشرة؛ في حين أن الحركة الثقافية الأمازيغية تنظر إلى قضيتها أولا. ومعنى ذلك أن مناضلاتها ومناضليها لهم اختلافات في النظر إلى القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويتوزعون بالتالي على مشارب سياسية مختلفة. فالحركة إذن - ومن الناحية النظرية - جزء من المجتمع المدني يدافع عن قضية باستقلال عن الأحزاب السياسية والحكومة.

ومن بين أهداف هذا البحث تبيان أن هذا الاستقلال النظري له أيضا أسباب موضوعية وأن هذه الأسباب خلقت هوة عميقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي في ما يخص الوعي بأهمية القضايا الثقافية بصفة عامة والأمازيغية ضمنها بكيفية خاصة ليس فقط كأحد ثوابت الهوية الوطنية بل كعامل من عوامل التنمية والديمقراطية، وأن كثيرا من التوترات سواء تلك التي قد تقع بين الحركة الثقافية الأمازيغية كمكون من مكونات المجتمع المدني وبين بعض مكونات المجتمع السياسي المتشبعة بالمنظور الثقافي للحركة الوطنية أو التي قد تقع داخل صفوف الحركة الثقافية الأمازيغية ذاتها. وكانت تدور إما حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بوجود هذه الهوة من جهة أو حول تجسيرها أو تعميقها من جهة ثانية. وإذا كان إدراك هذه الهوة أحد حوافز الإبداع الفردي في مجال الثقافة الأمازيغية فهو يشكل إحدى الصعوبات التي تعترض العمل الجماعي الذي تحاول الجمعيات الثقافية الأمازيغية تأطيره وتطويره. ولقد كان لهذه الجمعيات وأطرها دور أساسي في بلورة الوعي العصري كشكل وحيد من أشكال الحفاظ على الهوية(4) الأمازيغية في إطار الدولة العصرية.

وتطمح الأطروحة المركزية لهذا البحث أن تبرهن على أن الحركة الثقافية الأمازيغية كحركة(5) هوية تستخدم أساليب التعبئة الهوياتية(6)، تسعى بذلك لإحداث انقلاب جوهري في التعامل مع هوية المغرب وشخصيته المتميزة. ويعتمد هذا التحول على إعطاء الأولوية للتوجه الداخلي في إعادة التوازن المختل إلى الذات عوض ما كان مألوفا لدى الأمازيغ أي إعطاء الأولوية للتوجه الخارجي والذي يركز على البحث عن التوازن بين الذات(7) والوسط. ولم يكن هذا التحول اختياريا بل اضطراريا(8)، فهو يشكل إحدى الأجوبة الممكنة

على الاضطرابات المتزايدة التي تعتري الهوية الأمازيغية منذ نشوء الدولة العصرية بالمغرب بعقد حماية سنة 1912. وهي اضطرابات أسرعت دولة الاستقلال في وتيرتها إلى درجة يهدد الهوية بالتفكك.

فالإشكال المطروح إذن هو كيف يمكن توظيف العناصر الذاتية أي الوعي للحد من الآثار السلبية للواقع الموضوعي الذي لم يعد في صالح الأمازيغية؟ هذا هو الرهان(9) المطروح على المجتمع بأسره. ولتوضيح كيف تعاملت الحركة الثقافية الأمازيغية مع هذا الرهان أعتمد كفرضية على الثقافة الأمازيغية ذاتها كأداة منهجية لاستخراج الجديد(10) من القديم. وسأقوم بذلك عن طريق إعادة قراءة أسطورة حمّو أونامير. وملخص هذه الأسطورة(11) يشير إلى وجود طفل يتيم الأب وحيد أمه وذي جمال فائق، يتابع تعليمه بالكُتّاب، ولاحظ الفقيه أن يديه كانتا دائما مطليتين بالحناء، فكان يوبخه ويسأله عمن يوشم يديه، ولم يجد حمّو أي جواب سوى أن ذلك يقع ليلا عندما يستغرق في النوم. فأوصاه الفقيه أن يتظاهر بالنوم حتى يستطيع أن يمسك بالفاعل. فامتثل لأمره مما مكنه من إلقاء القبض في الليلة الموالية على "تانيرت" أو الملاك الأنثى الرائعة الجمال. وبما أن الحب متبادل بينهما فلقد طالبها للزواج فوافقت بشرط أن يبني منزلا خاصا بها يتكون من سبع حجرات يوصل كل باب من أبوابها السبعة إلى الحجرة الموالية وتغلق كلها بمفتاح واحد، كما اشترطت عليه أن لا يعلم أحد بذلك قبل أن تضع حملها. فوافق على شرطيها وقام بتنفيذهما. واستطاع أن يقنع أمه بضرورة أن تهيئ له في مواعيد الأكل وجبتين بدعوى أنه نما وترعرع ولم تعد تكفيه وجبة واحدة ... وظلا يعيشان في هناء إلى أن اضطر إلى الخروج في رحلة صيد لاقتناص غزال ليلبّي لها آخر شهوة بعد أن ظهرت عليها أعراض الحمل.

فسعت أمه إلى اكتشاف ما خبأه أونامير في الحجرات السبع التي يفتحها مفتاح واحد، فاكتشفت أن ولدها تزوج وقامت بشتم "تانيرت" التي غضبت غضبا شديدا، وانتظرت وصول أونامير فبدأت تعاتبه على إخلاله بالشرطين وطلبت منه أن يفتح لها فتحة صغيرة في السقف لكي تستطيع أن تتنفس عما ألمّ بها. وما كاد يفعل حتى تحولت زوجته إلى حمامة طائرة خرجت من تلك الفتحة الصغيرة تاركة في يده خاتما. فحزن حمّو وهام على وجهه يبحث عن زوجته. وبعد مدة اهتدى إلى طائر "تگيدر" الذي وافق أن يوصله إليها في السماء السابعة بعد أن دبح أونامير حصانه ليطعمه إياه أثناء رحلة الصعود. وعندما التحق حمّو بـ"تانيرت" في السماء، اضطر إلى الاحتكام مع زوج "تانيرت" الثاني إلى قاض بصدد ابنه الذي يتبناه كلاهما وينسبه إلى نفسه. فحكم القاضي باثبات نسبه إلى أونامير. وقبلت تانيرت وزوجها الثاني أن يقيم معهما أونامير ويفعل ما يشاء في القصر ما عدا رفع الحجر في أحد أركان هذا القصر والاطلاع على ما تحته. ومرت الأيام، وفكر حمّو في مخالفة المنع فأزاح الحجر من مكانه يوم عيد الأضحى، فأبصر أمه

العمياء في الأرض (من كثرة بكائها على فراق ولدها) تواصل النداء عليه وتبكي وتلح على حضوره لذبح أضحيتها. فتأثر حمّو كثيرا ويبدأ ينادي أمه بدوره لكنها لا تسمعه، فألقى إليها بخنجر لكن هذا الأخير لم يصل. فاضطر إلى أن يلقي بنفسه. فتفكك وتمزق بين السماء والأرض وأصبح مجرد ماء وملح (أمان د تيسنت) كما تقول الأسطورة. ولم يصل منه سوى قطرة واحدة من دمه نحرت الكبش واستعادت بها أمه بصرها.

وبهذا لم يستطع أونامير البقاء مع زوجته وابنه، كما لم يستطع الالتحاق بأمه في الأرض.

إن اللجوء إلى الأسطورة كفرضية عمل معناه استعمال المتخيل العفوي للوصول إلى متخيل مبني بطريقة عقلانية(12). وبتعبير آخر رفض الانفصال بين الفكر المتوحش والفكر العقلاني(13). ولا يخلو هذا الاستعمال المنهجي من صعوبات لا تتعلق فقط بغموض الأسطورة(14) بل بكون بنيتها «بنية تركيبية(15) تحاول أن تنظم في زمنية الخطاب لا زمنية الرموز مما يجعل منها خلاصة توليف» تضم «شبكة من الدلالات(16) تفسر وتفكر بواسطتها في نظام العالم في شموليته» بطريقة مفتوحة وخاضعة لتحولات دائمة(17) : لأن المعنى يحتاج أن يقال كما يحتاج أن يتم تحيينه باستمرار(18) وإلا فسينمحي في الحياة الاجتماعية. ولذلك يرى بعض المختصين «أن كل جهد لترجمة الأسطورة مثل كل جهد للانتقال من الدلالة إلى السمياء هو جهد للإفقار»(19) لا أقل ولا أكثر. وعليه فهذه القراءة المنهجية «ليست في النهاية إلا إزهارا جديدا للرموز»(20).

وسأعتمد في ذلك كمستوى أول من هذه المقاربة على التمييز الذي قام به الباحث الأنتروبولوجي جيلبير دوران بين النظام النهاري للصورة والنظام الليلي لها، مستهدفا استنطاق رموز الأسطورة وتحديد شكل الوعي الذي بواسطته ترى العالم.

ويعرف هذا المؤلف النظام النهاري للصورة بكونه نظاما مانويا يعتمد الطباق إذ لا نور بدون ظلام(21).

وتتخذ الرموز الظلامية في هذا النظام صفة سلبية. فالظلام مخيف ومرعب(22)، ويتسم بالسوداوية(23). كما يرتبط السواد بالاضطراب والتلوث والضجيج(24). كما تتصف كل مظاهر العجز والإعاقة كالعمى والشيخوخة(25) مثلا بالسلبية أيضا مثلها مثل الماء الحزين(26). وبجانب الرموز الظلامية توجد الرموز الهبوطية التي تؤدي في هذا النظام إلى السقوط(27).

ويتوفر وعي النظام النهاري للصورة على أسلحة للصراع هي رموز قوته(28)، ومنها الصعود والارتقاء بواسطة الأجنحة(29) (الطيران). فالارتفاع والتسامي من الأشياء المهمة في هذا النظام(30).

وتبدو الرموز الارتقائية مشغولة باسترداد حيوية وقوة مفقودة أنهكها السقوط. وتأتي القوة المستردة لتوجه هذه الصور نحو المملكة السماوية أو الأرضية(31).

وتتسم الرموز النورانية في هذا النظام بالإيجابية : فهي رموز للخير. وبما أنها كذلك وبما أنها تتعارض مع الرموز الظلامية التي تجسد الشر، فالصراع محتد إذن بين الصعود والهبوط من جهة وبين النور والظلام من جهة أخرى(32).

إن النظام النهاري للصورة نظام هجومي ومحارب وله أسلحة فتاكة كالسيف مثلا(33).

أما في النظام الليلي للصورة فنحن أمام انقلاب : إذ نجد النظام النهاري معكوسا، ويكون هدف المجموعة الرمزية ليس الصعود إلى القمة بل الغوص في الأعماق والدخول إلى المركز(34). وستحل فيه تقنيات الحفر مكان تقنيات الإرتقاء : فالهابط يحتمي لكي يدخل في قلب الحميمية الواقية(35)؛ إذ الهبوط محفوف بخطر التحول إلى سقوط(36)، مما يجعل الهابط بحاجة ماسة إلى رموز الألفة لكي يستمر في هبوطه بطمأنينية وراحة بال. فالبطء إذن هو ما يميز الهبوط عن السقوط وسرعته(37). ويستدعي ذلك اختيار العناصر الحميمية من الرموز؛ فدفء الحرارة هو الذي يؤخذ من النار لأنه يوفر الراحة(38).

ويؤدي انقلاب المعاني إلى تحويل الهاوية إلى فجوة أو هوة وتصبح هذه الفجوة هدفا(39).

ويمكن تعريف هذا الانقلاب التلطيفي على أنه سيرة النفي المزدوج، وهي سيرة توجد مقدماتها في جدلية الربط والبطل الموثق. وتكمن الطريقة أساسا في استخراج الإيجابي من السلبي(40).

ويقوم هذا المسعى بتعاكس القيم حيث يتم ربط الرباط وقتل الموت(41). كما يدل على عقلية متكاملة إذ تقوم على ترسانة من الأمور المنطقية ومن الرموز تتعارض جذريا مع الموقف المحارب ومع المانوية الفكرية والأخلاقية الطاغية على صلابة النظام النهاري للصورة ذي الطابع الهجومي الواضح(42). ففي عقدة يونس نجد الاحتواء وتلطيف الابتلاع : فعوض التمزيق الوحشي بالأنياب يتم الابتلاع غير المؤذي(43).

وهكذا نلاحظ التماثل الكامل في انقلاب القيم النهارية لكل الرموز المتولدة عن نسق الهبوط : فالقضم يتحول إلى ابتلاع والسقوط يتحول إلى هبوط تصاحبه نشوة بدرجات متفاوتة. كما سيتم استبدال الطائر وانطلاقته بالسمكة واحتوائها. وتنقلب عدائية الظلمات إلى ليل مريح ومطمئن تحل فيه الأصباغ والألوان محل النور الساطع، ويتحول الضجيج إلى ألحان شجية. لقد كان الاندفاع الحماسي ينشد ويتطلع إلى القمم فأخذ الهبوط يمجّد الجاذبية ويتطلب الحفر والغطس في أنوثة الأرض(44).

ولاستغلال هذا التمييز بين نمطي الوعي وربطه بأسطورة حمّو أونامير، يتعين علينا استحضار أن المسعى الأسطوري لا يتم في فراغ «بل يحصل في إطار حضارة وفي مجتمع وفي محيط وفي وسط اجتماعي محدد. ويحاول أن يضفي المعنى على الوجود بأجمعه»(45). وأسطورة حمّو أونامير نتاج المجتمع الأمازيغي وتطرح قضية وجود هذا

المجتمع؛ نعم إنها تعبير عن وعي غامض(46) بهذا المجتمع بخوفه وآماله؛ وإن إدراكها ليس مكتملا ولا يكشف سوى جانب من المواضيع اعتمادا على المنطق الرمزي(47). ولكنها مع ذلك تصلح أداة لمقاربة قضايا هذا المجتمع وخاصة تلك المتعلقة منها بالوعي بذاته وبثقافته وبهويته. وهو الإشكال الجوهري الذي تطرحه من جديد الحركة الثقافية الأمازيغية ببلادنا.

ولا جدال في أن أسطورة أونامير تدخل ضمن النظام النهاري للصورة فيما يخص وعيها بقضايا المجتمع الأمازيغي التي كانت تعالجها. فرموز الظلام فيها تكتسي صفة السلبية المطلقة : إذ وقع المشكل الأصلي في الليل عن طريق تخضيب يدي حمّو أونامير بالحناء من طرف "تانيرت"، والحناء نفسها هنا سلبية أيضا، فهي نوع من التلوث ونوع من المحاولة لإضفاء طابع الأنوثة على ذكورية البطل. وامتدادا لهذه الصفات السلبية نجد الدموع (أو الماء الحزين) التي انهارت بغزارة من عيني أم أونامير ومن عيني "تانيرت" كذلك. وقد أفضى البكاء بأم البطل إلى العمى، وهو أيضا من الأوصاف السلبية في هذا النظام : لكونه يمثل أحد أشكال الإعاقة مثله مثل الشيخوخة، وتبدو هذه الصفة السلبية في المقارنة مع كبر سن أم البطل بنضارة شباب زوجته.

ولمحاربة هذه الرموز السلبية يتم اللجوء في هذا النظام إلى الوعي الهجومي بأسلحته الفتاكة. فالبطل قناص ماهر، وهو محارب متأبط لسيفه. وبهذه السيف ذبح حصانه لإطعامه لـ"تگيدر" الطائر أثناء رحلة الصعود إلى السماء. وهنا نصل إلى أم المشاكل في أسطورة أونامير وهي مشكلة الصعود والهبوط وما يصاحبها من معضلة السقوط. فبعد مرحلة السمو والارتقاء تأتي الهاوية والسقوط. ويا له من سقوط! نتج عنه تمزق وتشتت أونامير وتحوله إلى ماء وملح وهما رمزان سلبيان كذلك في النظام النهاري للصورة.

ولمزيد من التوضيح المنهجي سأنتقل بهذه المقاربة إلى مستوى ثان يتم فيه الربط بين الأنثروبولوجيا وعلم السياسة. وهو ما قام به باحث ذائع الصيت في مجال آخر يهم دراسة النظام السياسي المغربي ونخبه اعتمادا على النظرية التجزيئية(48). ويوجد أساس هذا الربط بين الأسطورة والإيديولوجيا في استمرارية الضرورة الاجتماعية للمتخيل الجماعي بقطع النظر عن شكل المجتمع وزمنه. فكل مجتمع يخلق باستمرار مجموعة متناقضة من التمثلات أو متخيلا يتم بواسطته إعادة إنتاج نفسه وتعريف الجماعة بذاتها وتوزيع الهويات والأدوار وتحديد الحاجات الجماعية والغايات المنتظرة التحقيق(49)، استجابة «لشهوة الفهم» واتباعا «لنشوة الاعتقاد»(50). فكل من الأسطورة والإيديولوجيا إذن منظومة إدراك والفرق الوحيد بينهما يكمن في طريقة الانتشار : إذ الأسطورة تنتقل من جيل إلى جيل في حين تنتقل الإيديولوجيا من راشد إلى راشد(51).

إننا إذن أمام نمطين من الوعي، وعي تقليدي مرتبط بمجتمع تقليدي، ووعي عصري مرتبط بمجتمع عصري بالأساس. ولا وجود لمجتمع عصري بدون دولة عصرية.

فأسطورة أونامير إذن شكل من أشكال التعبير عن الوعي الأمازيغي التقليدي وفق النظام النهاري للصورة، وهو شكل يبرز بوضوح الطابع التأزيمي لهذا الوعي : إذ نجد فيه إطلاق العنان لأحلام السرعة عبر جناح الطائر "تگيدر" كتعبير عن الإحساس بجريان الزمان الجاثم بكلكله ككابوس رهيب على المخيلة الجماعية(52).

ولا توجد ـ في حدود علمي ـ أسطورة أمازيغية(53) تعبر عن الوعي التقليدي في شكل النظام الليلي للصورة بطمأنينته وحميميته ونفيه المزدوج : حيث تنقلب المعاني وتتحول الهاوية إلى فجوة أو هوة تصبح في حد ذاتها هدفا. فالمشكل إذن بقي مطروحا في إطار المجتمع الأمازيغي التقليدي وورثه عنه المجتمع الأمازيغي العصري، واضطر إلى البحث عن حلول له كوسيلة وحيدة للبقاء والاستمرار؛ فبرزت من داخله الحركة الثقافية الأمازيغية كحركة من أجل الحياة وضد الموت(54).

ولتوضيح ذلك سأنتقل إلى مستوى ثالث من المقاربة المنهجية لأسطورة أونامير : فهذه الأسطورة تتكون من ثلاث شخصيات مركزية : أنثيان لكل منهما عالمها وثقافتها الخاصة، وذكر ينتقل بين العالمين والثقافتين. فعالم "تانيرت" وثقافتها توجد في السماء في حين يوجد عالم وثقافة أم البطل في الأرض. وعندما غادرت "تانيرت" مملكة السماء لتستقر في مملكة الأرض حافظت على ثقافتها، فهي لم تختلط إلا بزوجها أونامير ولم ترغب في اللقاء بمجتمع الأرض وبأم أونامير بالذات. فالانفصال الثقافي بين الأنثيين ما زال مستمرا. وعندما تم اللقاء بالفضول كان الصدام، مما دفع ب"تانيرت" إلى الرجوع إلى عالمها الأصلي من جديد، واضطر حمّو للالتحاق بها، فتأزمت أمه، واضطر إلى الرجوع إليها من جديد بعد أن اكتشف أزمتها. وكان رجوعه مأساويا حسب الأسطورة، غير أنه ترك ولده هناك في السماء.

وإذا ما أولينا اهتمامنا شطر البطل الرئيسي، فسنلاحظ أن هذا الذكر ينتقل باستمرار بين عالم وثقافة الأنثيين، ويتصرف في كلاهما وفق ما يمليه المقام. فسلوكه إذن سلوك مركب. ويتوفر على قدرة كبيرة للتكيّف. كما سنلاحظ أننا أمام بطل من نوع جديد، فلم يعد الأمر يتعلق بأنواع الأبطال المألوفة في الحكاية الأمازيغية كالأمير أو الراعي أو التاجر أو النجار أو الحطاب أو الأقرع أو الحرامي، بل بشخص يتابع دراسته في الكتاب. إننا إذن أمام شخص يجمع بين ثقافته الأصلية ذات تقليد شفوي وبين ثقافة وافدة ذات تقليد كتابي. وإذا كان الفقيه هو الرمز الأساسي لهذه الثقافة الوافدة ذات التقليد الكتابي فهمته في الأسطورة لم تقتصر فقط على تعليم أونامير هذه الثقافة الوافدة بل أيضا هو الذي لقن لأونامير الأسلوب الذي بواسطته قبض على "تانيرت".

وتسمح كل هذه المؤشرات بقراءة أسطورة أونامير(55) ـ لغرض إجرائي لا غير ـ من منظور المثاقفة، فالإشكال إذن هو كيف يطرح المثقفون الأمازيغ بل والنخب الأمازيغية

بصفة عامة نوع العلاقة بين ثقافتهم الأصلية ذات التقليد الشفوي والثقافات الوافدة ذات التقليد الكتابي؟ وعلى ما يبدو فالمشكل قديم وسبق أن طرحه المثف الأمازيغي أفولاي في كتابه المعروف "تحولات الجحش الذهبي" منذ عصر الرومان(56). وإذا كان ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية صياغة جديدة للسؤال، فذلك يعود إلى أن اعتماد الوعي الأمازيغي التقليدي في تحديد هذه العلاقة لم يعد يلائم العصر. ولذلك وتتميما وتخصيبا لخلاصة آيت باحسين في دراسته للأسطورة والتي يركز فيها على أزمة الوعي الفردي في علاقته بالوعي الجماعي مع طرح الاختلاف كحل للخروج من المأزق(57)، سأقوم بتعديل خفيف لفكرته : فلقد بدا لي أن الاختلاف ليس مطروحا فقط على صعيد العلاقة بين الوعي الفردي والوعي الجماعي فكلاهما وعي تقليدي بالمعنى الأنتروبولوجي - أي كتمثل رمزي للعالم - وبالمعنى التاريخي، أي أن إنتاجهما وإعادة إنتاجهما كان في إطار نسق سياسي سابق على الدولة العصرية بل يتجسد الاختلاف كذلك بين منظومتين ثقافيتين إحداهما أصلية وأخرى وافدة، وأن وعي أونامير يعبر عن الوعي التقليدي للنخبة الأمازيغية التي تحاول أن تجمع بين المنظومتين وتفصل بينهما في آن واحد عن طريق عمليتي الصعود والهبوط. وهذا يعني أننا لسنا أمام سيرورة للسيطرة(58) من داخل نفس الثقافة يقابلها وعي فرد (وعي المثقفين) يعيد النظر في هذه السيطرة، بل أمام منظومتين ثقافيتين ووعي تقليدي للنخبة يلتجئ إلى هذه المنظومة أو تلك حسب المجالات وحسب الوظائف. وهذا الاستعمال المجالي والوظيفي للمنظومتين هو ما لاحظه أحد رواد الحركة الثقافية الأمازيغية عندما قدم الأمازيغ «كأحسن نموذج للأمم التي لم تكن لها ذاكرة خاصة بها ما دامت الذاكرة هي تدوين السيرة الذاتية. فكأن إسهامهم في صنع التاريخ مع أطراف متعددة ومتعاقبة خلال ما يربو على ثلاثة آلاف سنة عودهم أن يوطنوا أنفسهم على نسيان الماضي»(59).

ونتيجة لذلك كانت النظرة التاريخية إليهم نظرة سلبية : ففي التاريخ القديم سواء منه المكتوب باللغة اللاتينية أو بالعربية كانوا يظهرون كعرقلة يتعين إزالتها وفي غالب الأحيان لا يظهرون إطلاقا، وقد سار التاريخ الحديث على نفس النهج كنوع من الأمر الواقع يتم فيه اعتماد الوثائق المتوفرة لبناء استمرارية خاطئة(60).

ويلخص بوسكي في الطبعة الثانية من كتيبه حول الأمازيغ(61) والصادر قبيل استقلال الجزائر الجانب الأوربي من هذه النظرة السلبية. فلم ينجح الأمازيغ عبر تاريخهم الطويل في تأسيس دول مستقلة ذات حضارة متميزة بالرغم من بعض المحاولات خاصة في المغرب الأقصى. فتاريخهم حسب هذا المؤلف تاريخ هيمنة أجنبية مستمرة، ولم يكن تاريخا موحدا أبدا(62). فالأمازيغ مجزأون دائما على غرار أرضهم ولا يتوفرون على شعور بالوحدة الوطنية، ولذلك فهو يرى أن الاستعمار الفنيقي هو الذي أدخل منطقتهم في التاريخ. أما عندما يصل هؤلاء إلى السلطة فلم يكن ذلك لحسابهم الخاص. فالمرابطون

مثلا لم يتركوا في نظره أي شيء بميز الأمازيغ بل تأثروا بالحضارة الأندلسية. ورغم أنه يعترف بأن الموحدين مارسوا الوعظ والإرشاد بلغتهم، إلا أنه يؤكد أن هذه اللغة لم تقم بأي دور في بناء حضارتهم التي جاءت من الخارج. وهكذا فاعتناق الديانة الإسلامية إذا كان قد رفع من شأن الإمبراطوريات الأمازيغية فإنه في نفس الوقت قد أبعدها عن أصلها الأمازيغي في نظره. أما عند احتلال فرنسا لمجمل المناطق الأمازيغية سنة 1934 فقد كان الظرف مناسبا في نظره لقيام سياسة أمازيغية شمولية(63). غير أن أحدا لم يقم بها.

ولذلك فالمؤلف يتشكك في إمكانية تجديد الثقافة الأمازيغية مستقبلا لأن التجديد في نظره يقتضي تواجدا أصليا(64)! فلم يجد الأمازيغ أدنى حرج في تبني لغة غير لغتهم وذلك منذ ألفي سنة(65). وكانوا يكتبون دائما أفكارهم بلغات أخرى. وباختصار فلا شيء في نظره يوحد الأمازيغ سوى تقارب لهجاتهم، ولذلك فهو يختم كتيبه بمقولة أ. ف. گوتييه مفادها «أن تامازغا (أي بلاد الأمازيغ) هي المنطقة الأكثر تخلفا في حوض البحر الأبيض المتوسط، فهي بلاد المتوحشير البيضان»(66). إلا أن ما يثير الاستغراب في نظر بوسكي هو صمود لغة الأمازيغ وحيويتها، مما جعله يعتقد أنه ستبقى لمدة طويلة(67). واقتناعا بهذه النظرة السلبية يلاحظ مارتيلّو أن ما وراء الصراع العربي الأمازيغي في المجال المغاربي لم يكن أبدا وعيا ايديولوجيا واضحا بالهوية الأمازيغية، بل تقف وراءه ثلاثة عوامل أخرى وهي : الترحال والتنقل، ثم التمدن، وأخيرا السلطة المركزية(68). ولذلك فهو يرى أن المقترب التاريخي لن يفيد في دراسة الظاهرة الأمازيغية مما جعله يبدله بالمقترب الجغرافي : فالجبال والمناطق القريبة منها هي التي حافظت في نظره على الأمازيغية. وبما أن هذه الجبال لم تعد تلعب نفس الدور الاقتصادي الذي كانت تقوم به في السابق بعد دخول الاستعمار، فإن الجغرافيا بدورها لم تعد في صالح الأمازيغ وثقافتهم. وعليه فقد يتحول الجبل في نظره إلى مجرد متحف للعادات والتقاليد بما فيها اللغة، يقطنه مجموعة من الحكماء الكهول يعيشرون كلية خارج مجرى التاريخ(69).

ولم تنحصر هذه الرؤية السلبية في المصادر الأوربية بل تشمل كذلك الرواية التاريخية الخاضعة كلية للمصادر العربية القديمة والتي تقويها الكتب المدرسية ومؤلفات الإيديولوجيين والمحاولات الأدبية للكتاب بل وحتى الكتب الجامعية(70). هذه المؤلفات بأجمعها تقدم إطارا للتفكير المانوي يتم فيه مقارنة العرب كمؤسسي دولة وإدارة وجيش ووسط حضري إدماجي وهندسة معمارية عظيمة وثقافة عالمية بكم مجهول من "البربر" مشتت وعتيق ومستعد دائما للردة والكفر والذي اعتنق الإسلام مع ذلك بصفة كلية بعد مقاومة بسيطة. وبعد هذا الاعتناق نسي هؤلاء "البربر" كل شيء حتى إسمهم(71). فلم يعد الحديث إلا عن العرب والمسلمين. وقد يخرج الإسم من حين لآخر مع بعض الحركات هي بدورها عابرة كالموحدين والمرابطين. غير أن هذه الإمبراطوريات - في نظر هذه الكتابات - لم تنجح في تقوية نفوذها إلا باستعمالها إيديولوجية إسلامية حادة مع الاستعانة بعلماء

معربين حتى في شجرة أنسابهم(72). وحسب صاحب نقد العقل الإسلامي فهذا الخطاب «يؤسس ويبني على نموذج الحكاية الشعبية»(73). ولذلك فهو يعتبره من أكبر العراقيل الإبستيمولوجية لتقدير الواقع الثقافي للمغارب لما له من أثر عميق على المتخيل الاجتماعي لهذه المنطقة(74)؛ ولكونه مجرد رد فعل ايديولوجي يعاكس البناءات الإيديولوجية للتاريخ الكولونيالي للمنطقة وشخصيتها الثقافية(75).

وباختصار فهذه النظرة السلبية تنظر إلى التأثير الثقافي كتأثير خطي ذي اتجاه وحيد يكون فيه من الطبيعي حسب منطق التاريخ والجغرافيا والحضارة والتقدم أن يتم تصفية كل مظاهر الثقافة الأمازيغية وترك المجال لتزدهر فيه كل تجليات الثقافة العربية الإسلامية. ويبقى الإشكال من النوع الذي يطرحه ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية، وفي أحسن الأحوال بالنسبة لوعي كثير من المثقفين المغاربيين المتأثرين بهذه النظرة شكلا من الحنين الذي لا يقهر إلى ممكنات يتم الإحساس بها بقوة ولكنها دائما مؤجلة ومكبوتة ومشوهة(76). غير أن الواقع لا يرتفع، فقد لاحظت إحدى الدراسات أن التأثير الثقافي في المجتمعات العربية الأمازيغية يشكل عامل توحيد في مرحلة أولى. وفي مرحلة ثانية ليست بالضرورة تابعة مباشرة للمرحلة الأولى ستُحدث هذه اللقاءات ردود فعل كالرجوع إلى الخصوصية وإلى الحضارة الأصل وإلى لغة ما(77). فالتأثير في نظرها ليس خطيا بل هناك جدلية بين قوى التوحيد وردود الفعل التنويعية(78).

وبهذا يصبح ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية إحدى الممكنات الواقعية لإعادة النظر في هذه النظرة السلبية إزاء الأمازيغ وثقافتهم في الماضي والحاضر والمستقبل.

ورغم أن هذه النظرة السلبية هي السائدة فهي ليست الوحيدة، فهناك نظرة أخرى هامشية بالفعل، في هذا النوع من الأبحاث التي يتداخل فيها الثقافي بالسياسي عبر الإثنولوجي وتسعى إلى تفسير أو شرح أو تأويل السلوك السياسي والثقافي عبر التاريخ الطويل. ومن المفيد إيرادها لاستكمال الصورة. وسأعتمد في ذلك على وجهة نظر السوسيولوجي المشهور صاحب كتاب "الدار البيضاء"، فحسب أندريه أدام يمكن التعبير عن مواقف الأمازيغ عبر التاريخ بخاصيتين هما المرونة والديمومة(79)، فهم في نظره لم يرفضوا كل الثقافات الكبرى الوافدة على منطقتهم سواء تعلق الأمر بالثقافة اللاتينية أو بالثقافة العربية أو بالثقافة الفرنسية، ولكنهم حافظوا وبكيفية عنيدة على هويتهم وطبعوا كل ما أخذوه بطابع أصالتهم، وبنفس العناد رفضوا حكم الأجنبي كيفما كان ولمدة قرون إن لم يكن آلاف السنين(80). ولم يقبلوا سوى الحكم القبلي، فعندما أسسوا الإمبراطوريات وقع تصدع خطير للحمة القبلية التي تستنزف بسرعة في هذا الاستعمال غير المعدة له. بعد سنوات. وهي مجرد لحظة في تاريخهم الطويل جربوا الدولة الحديثة التي يشكلون فيها مواطنين بنفس درجة الآخرين. ولم يضعوها موضع تساؤل إلا عندما يبدو لهم أنها تتراجع عن هذه المساواة. إلا أن خصوصيتهم مع ذلك لم تضمحل(81).

إن إيرادنا للنظرة السلبية إزاء الأمازيغ وطريقة تفاعلهم مع الثقافات والحضارات الوافدة كان لغرض توضيح الخطورة التي يشكلها تحول المثاقفة إلى اقتلاع ثقافي(82)، أما إيرادنا لوجهة نظر أندري أدام، فلأنه لاحظ بصفة جيدة الاستراتيجية التي تتبعها النخب الأمازيغية للحفاظ على خصوصيتها. وعلى ما يبدو فقد كانت هذه الاستراتيجية في الماضي «مصدر قوة نسبية لأنها عاقت عملية المثقافة التي تلاحقت على أرض المغرب الكبير من بلوغ مداها في أي عصر من العصور رغم طول الزمن. فمكنت اللغة الأمازيغية من البقاء في حالة متردية ... لكن قابلة للانتعاش، بينما صارت إلى حيز كان عشرات من اللغات التي عايشتها وعاصرتها في القديم كالمصرية القديمة واللاتينية والفينيقية والغالية وغيرها»(83).

وهذه الاستراتيجية هي ما عنيت باستعمال الوعي التقليدي للحفاظ على الهوية وفقا للنظام النهاري للصورة بتوتراته المستمرة والمطلوب إزالتها حاليا بواسطة الوعي العصري وباستعمال منهج النظام الليلي للصورة الذي يقلب النظرة رأسا على عقب. إذ لو كان الوعي التقليدي الأمازيغي قد استخدم النظام الليلي للصورة لحل المشكل منذ زمان بإحدى الطريقتين : إما بتحويل اللغة الأمازيغية إلى لغة كتابية رسمية في المنطقة المغاربية قبل ظهور الدولة العصرية، وإما بانقراض هذه اللغة. وللمزيد من تدقيق هذه الاستراتيجية سأنتقل بهذه المقاربة إلى آخر مستوياتها، وذلك بالرجوع إلى واقع الثقافة الأمازيغية كثقافة ذات تقليد شفوي بالأساس (بالرغم من محاولات الانتقال إلى التقليد الكتابي حاليا)(84). فهي إذن تتصف بخاصية للتواصل «تعطي الامتياز للأذن في حين أن الكتابة تتصف بخاصية التواصل تعطي الامتياز للعين في تلقي الخطاب(85). وبما أنها «ذاكرة للأشياء قبل أن تكون ذاكرة للكلمات»(86)، فهي تلتجئ لإعادة إنتاج ذاتها وللاستمرار إلى الأساليب التقليدية التي تستعملها الثقافات الشفوية : حيث يتم توارثها عن طريق المحاكاة والتقليد(87) والرواية الشفوية. ويتم تلقين بعض مبادئها للأطفال عن طريق الحكاية والألغاز والألاعيب اللغوية. وقد ارتبطت هذه الثقافة بالمجتمع الأمازيغي التقليدي ومؤسساته كالأسرة والعشيرة والدوار والقبيلة. كما كانت تنتج وعيا تقليديا يسمح لحامليها ولنخبهم بالدرجة الأولى بالتكيف مع الثقافات الوافدة ذات التقليد الكتابي والمرتبطة بالأساس بتسيير شؤون الدولة أو بالدين. وقد شرحنا أعلاه عن طريق الاعتماد على أسطورة أونامير جزءا من عملية التكيف هاته التي يتم فيها استعمال النخبة الأمازيغية للمنظومتين الثقافيتين استعمالا وظيفيا. وقد كان ذلك ممكنا في إطار الدولة التقليدية لأن انتشار الثقافة واللغة ذات التقليد الكتابي كان انتشارا محدودا نسبيا؛ مما يجعل شروط إعادة انتاج الأمازيغية (كثقافة شفوية) لذاتها متوفرة رغم تراجعها الملحوظ.

غير أن هذا الواقع انقلب رأسا على عقب بتأسيس الدولة العصرية في المغرب بواسطة عقد الحماية سنة 1912. وقد استعملت هذه الدولة أدواتها التحديثية الجبارة من شق

الطرق وإنشاء المدن وتعميم المرافق الإدارية والأمنية على كافة أجزاء التراب الوطني؛ كما اعتمدت على المدرسة ووسائل الإعلام وكل وسائل الانتاج العصرية لتقويض المجتمع التقليدي وثقافته. وكانت الثقافة الأمازيغية ذات التقليدالشفوي الضحية الأولى لهذا التحديث الدولتي، نظرا لاستبعادها من كافة مناحي الحياة العصرية. ولقد استمرت دولة الاستقلال في ممارسة نفس السياسية الموروثة عن الاستعمار إزاء الأمازيغية كثقافة شفوية. بل مارست سياسة إرادوية ضدها بدريعة تصفية آثار الاستعمار وبناء الوحدة الوطنية. ونتج عن ذلك الإسراع في وتيرة التعريب لا يشمل فقط المدرسة والإدارة ووسائل الإعلام بل والحياة العامة أيضا.

وفي ظل هذا الوضع المهدد للأمازيغية بالانقراض لم تعد تُجد الأساليب التقليدية التي تعيد بها الثقافات ذات التقليد الشفوي ذاتها. كما لم يعد يفيدَ سلوك النخبة الأمازيغية المعتمد على الوعي التقليدي الذي يمزج بين ثقافتها ولغتها والثقافة واللغة الرسميتين، حيث يتم استعمال منظومة في المجتمع السياسي أي في كل ما له علاقة بالدولة واستعمال أخرى في المجتمع المدني أي في كل ما له علاقة بالجماعة الأصلية كالأسرة والدوار والقبيلة. فلقد تحولت المدن الكبرى أي المجتمع المدني أيضا في شكله العصري إلى مقبرة للأمازيغية، وكان لابد لعمل شيء ما لتوقيف الموت. ولهذا ظهرت بوادر الوعي العصري في هذه المدن بالذات لدى ثلة من الشباب المتعلم المنحدر من البادية والمتشبع بالثقافة الأمازيغية التقليدية والمنفتح على الثقافة العصرية بواسطة التعليم. وبتطور هذا الوعي ظهرت الحركة الثقافية الأمازيغية. ويتجلى الفرق بين الوعي التقليدي والوعي العصري في الأساليب المتبعة للحفاظ على الهوية. ففي إطار الوعي التقليدي يتم التركيز على العناصر السياسية للهوية : أي الدفاع عن الأرض والوطن، وتكون الأولوية لممارسة السيادة على هذه الأرض؛ أما كيف سيكون ذلك فلابأس من التكيف مع المنظومة الثقافية الوافدة مادام يسمح لمنظومة الثقافة الأصلية بإعادة إنتاج نفسها في المؤسسات التقليدية وهذا ما انتقده الصافي مومن علي واصفا إياه بنقص الوعي بالذات وعدم إدراك حقيقة السيادة الوطنية التي يُدخل من ضمنها كذلك السيادة اللغوية(88). ولا يلتجئ حاملو هذا الوعي التقليدي إلى العناصر العميقة للهوية أي اللغة والثقافة الأمازيغيتين إلا من أجل التوظيف السياسي بغية تقوية العناصر السياسية للهوية (الدفاع عن الأرض وممارسة السيادة عليها). هكذا يمكن فهم مختلف المقاومات التي خاضها الأمازيغ للدفاع عن وطنهم شمال إفريقيا. وبهذا الوعي أيضا أسسوا دولهم. وهذا الوعي التقليدي وعي جماعي يخضع فيه الفرد للجماعة ولمنظومتها الثقافية، وبهذا يكون الدفاع عن الأرض وممارسة السيادة عليها في الانطلاقة امتدادا للوعي الجماعي للمنظومة الثقافية الأصلية؛ أما عندما تستتبَ الأمور تتحول السيادة وممارستها إلى امتداد للوعي الجماعي للمنظومة الوافدة(89). فالوعي الجماعي للمنظومة الأصلية وعي تعبوي في جوانبه السياسية فهو

يتأبّط الحسام الذي مر بنا في النظام النهاري للصورة. وبعد الانتصار يترك المجال للوعي الجماعي للمنظومة الوافدة التي يتم استخدامها في التسيير بطمأنينية ولذة النظام الليلي للصورة مع تدخل حسام النظام النهاري للصورة في أوقات الأزمات.

وإذا كان الوعي التقليدي وعيا جماعيا ينتقل من جيل إلى جيل ويخضع له الأفراد والنخب وقد يستعملونه سياسيا كما رأينا، فإن الوعي العصري وعي فردي قبل كل شيء، وينتقل من فرد إلى فرد. وقوة انتشاره الفردي هي التي تحوله إلى الوعي الجماعي. ويركز الوعي العصري على العناصر الثقافية للهوية أي اللغة والثقافة. ويسعى إلى الحفاظ عليهما وإنمائهما. أما العناصر السياسية للهوية فليست إلا أدوات يتم توظيفها من أجل تنمية العناصر الثقافية. فالأولويات انقلبت رأسا على عقب؛ وأصبحت للنظام الليلي للصورة بتنقيباته في الأعماق وطمأنينيته التي لا تخشى الموت بل تقتله. ويبدو من هذا أن مهمة الحركة الثقافية الأمازيغية مهمة صعبة : إذ ما أصعب تحويل تعامل مجتمع اعتاد استعمال وعي تقليدي للحفاظ على هويته وبمنطق النظام النهاري للصورة إلى تعامل يعتمد الوعي العصري وبمنطق النظام الليلي للصورة!

وتكمن أهمية الموضوع في سعيه لإلقاء نظرة جديدة على العلاقة القائمة بين الثقافي والسياسي ليس على صعيد الحركة فحسب بل على مستوى المجتمع ككل، في وقت أصبحت فيه الرهانات الثقافية في البلدان المغاربية ذات حساسية شديدة لأسباب داخلية وخارجية. فلقد تحولت الثقافة على الصعيد الداخلي إلى مجال للصراع في العلاقات الاجتماعية والسياسية حيث يتواجه مالكو السلطة والمقصون منها والمستفيدون وغيرالمستفيدين من النسق التربوي(90). وتتطابق هذه الأهمية المحلية مع تضخم القيمة الثقافية على الصعيد الدولي(91). ولذلك فعندما يستخلص أحد الدارسين لتطور الانتلجانسيا المغربية على عهد الحماية وما قبله أنه «كانت هناك دوما منذ أوائل هذا القرن أولويات السياسي على الثقافي في المغرب»(92). فالأمر يحتاج إلى مزيد من التدقيق، إذ لاحظنا أنه لايمكن أن تكون هناك فقط أولوية للعناصر السياسية في منظور الوعي التقليدي أثناء حركة المقاومة والتأسيس، بل يصاحبها دائما التوظيف السياسي للعناصر الثقافية. وهذا التعقيد هو الذي يسعى هذا الموضوع لتوضيحه ليس فقط في فترة الحماية بل في مغرب الاستقلال بالدرجة الأولى. وسيساهم بذلك في إبراز ما لا تهتم به الأبحاث التي تغفل الثقافي أو تقلل من شأنه سواء أكان ذلك لاسباب ابستمولوجية أو لأسباب سياسية مباشرة(93)، أو لأسباب تتعلق بشكل مقاربة العلوم الإنسانية للجانب السياسي من الهوية(94). وهي معوقات أمكن تجاوزها بتوظيف البحث العلمي لمعالجة الاهتمامات الخاصة(95).

وانطلاقا مما سبق سأقوم بتقسيم هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام، سأتناول في أولهم العائقين المعرقلين لنشأة الحركة وهما العائق السياسي (الفصل الأول) والعائق الثقافي

(الفصل الثاني). ويكمن العائق السياسي في العواقب الوخيمة للتوظيف السياسي لطريقة تعامل الاستعمار الفرنسي مع بعض العناصر الثقافية الأمازيغية التقليدية من طرف قيادة الحركة الوطنية في صراعها مع الاستعمار عند نشأتها في بداية الثلاثينات، وتحويل هذا التوظيف فيما بعد إلى أداة لإقصاء الأمازيغية والتشكيك في وطنية المهتمين بها، وآثار كل ذلك على المتخيل الجماعي للمغاربة وخاصة المنشغلين منهم بالسياسة أو الثقافة. ويكمن العائق الثقافي في استمرار الوعي التقليدي كوعي جماعي للحفاظ على الهوية الأمازيغية في بداية الاستقلال والذي ظهرت تجلياته بالنسبة لأمازيغ الأطلس المتوسط عموما والريف إلى حد ما في بروز الحركة الشعبية كتعبير عن النسخة المحافظة لهذا الوعي. أما النسخة التقدمية لهذا الوعي فيمثلها أمازيغ سوس (بالمعنى الثقافي لا الجغرافي للكلمة) في انتمائهم الجماعي للاتحاد الوطني للقوات الشعبية.

أما القسم الثاني فسيتتبع مراحل التحول التدريجي من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري ليبرز بالنسبة للبدايات (الفصل الثالث) أهمية العمل الثقافي الذي قام به الرواد سواء قاموا بعملهم بصفة فردية أو بصفة جماعية. وبعد ذلك سيتم تحليل مرحلة التوسع التنظيمي والثقافي (الفصل الرابع) حيث ظهرت جمعيات ثقافية جديدة لتعزيز نشاط الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي. كما توسعت الأنشطة الثقافية المحلية منها والوطنية وتعززت الإصدارات وتمّ الانتقال من خطاب يعتمد الثقافة الشعبية كشعار إلى خطاب يدافع عن الثقافة الأمازيغية بوضوح.

ويعالج القسم الثالث والأخير محتوى التحول من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري وتفاعلاته. وسيتم إبراز محتوى طروحات هذا الوعي العصري (الفصل الخامس) من خلال الجانبين الذين اتخذتهما التعبئة الهوياتية وهما جانب يتعلق بالتعبئة الذاتية وجانب يتعلق بالتعبئة الوطنية. كما سيتم إبراز التفاعلات الرسمية والشعبية بوجهيها الإيجابي والسلبي (الفصل السادس) مع هذا الطرح الهوياتي الجديد.

وسيسمح لنا استعمال المنهج التاريخي والتحليلي في مقاربة نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالوقوف على تفاصيل ولحظات فترة أساسية من انتقال الأمازيغية كاحدى ظواهر سوق الممتلكات الرمزية من السوق السوداء(96) إلى السوق الشرعية. كما سيسمح بإبراز الجانب الدينامي لما قامت به هذه الحركة لتفعيل هذا الانتقال عبر الخطاب والممارسة، بصفتها حركة ثقافية اجتماعية تحاور وتصارع في حقل تجديد وإعادة بناء المعاني.

هوامش المقدمة العامة

1) استعمال مفهوم الإنماء الثقافي لا يعني القبول بالرأي القائل بتراتبية الثقافات حيث تعلو إحداها الأخرى لأن الثقافات من حيث المبدأ متساوية في الكرامة والحق القانوني، وإنما يعني جعل الثقافة مواكبة للتطورات الاقتصادية والاجتماعية عبر إجراءات عامة وخاصة. للمزيد من التفاصيل انظر

A. Bouhdiba: Culture et société, Faculté des lettres et des sciences sociales Tunis, Publication de l'Univésité de Tunis 1978, pp: 215-216.

2) يحصر أحد المناضلين مفهوم الحركة الثقافية الأمازيغية في "مجموع الخطاب حول الأمازيغية بالمغرب". والواضح أن هذا الرأي يجانب الصواب لأن الخطاب حول الأمازيغية خطاب متعدد، ينقسم إلى خطاب علمي محض يستهدف التعريف بالظاهرة، ولا يمكن بالتالي إدخاله ضمن الحركة، وخطاب نضالي ينقسم بدوره إلى قسمين، قسم مؤيد وقسم معارض. وإذا كان الخطاب المعارض يضع نفسه أصلا خارج الحركة فإن الخطاب المؤيد لا يعطي إلا وجهة نظر الحركة حول ذاتها، فهو تعبير جزئي عنها. هذا من جهة أما من ناحية أخرى فالحركة لا تكتفي بالخطاب بل تقوم بمجموعة من الممارسات : فهي إذن حصيلة تفاعل بين الخطاب والممارسة.

انظر أفولاي : "تأملات في الحركة الثقافية الأمازيغية(1)". دورية الهوية، العدد 3، غشت ـ شتنبر 1994، ص: 5 ـ6.

انظر أيضا نقدنا لهذا الرأي في استجواب مع هيأة تحرير الهوية، الهوية العدد 13، مارس 1999.

3) وهذا الرأي يتبناه بوضوح بعض أطر الحركة كما هو الشأن بالنسبة لمدير مجلة تيفاوت. انظر أجعجاع محمد : "معركة القيم اختيار استراتيجي". تيفاوت ، العدد 8، ربيع 1996، ص: 62 ـ 63 ـ 64.

ويقدم أجعجاع الحركة الثقافية الأمازيغية كتعبير عن وعي المجتمع المدني يستهدف إعادة المعنى للقيم وأهمها قيمة الحقيقة : حقيقة وحدة الأمة والوطن وحقيقة المجال الجغرافي بكون المغرب جزء من تامازغا، وحقيقة التاريخ بحضور تامازغا في تاريخ الإنسانية منذ القديم، وحقيقة اللغة الأمازيغية القائمة الذات والتي يتعين العناية بها، وحقيقة التنمية في المغرب غير النافع الذي أهملته الحماية ودولة الاستقلال ويتعين رد الاعتبار إليه الآن.

4) نقرأ في غلاف الكتاب الذي أصدرته الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي بمناسبة الذكرى الثلاثين لتأسيسها شعارا عاما بالعربية هو "من أجل تعميق الوعي بالذات الأمازيغية"؛ كما كتب بالأمازيغية وبحروف تيفيناغ "ف ۏسّفرس ئي ۏفراگ ئي تماگيت تامازيغت" أي من أجل شحذ الوعي بالهوية الأمازيغية.

انظر الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي : ثلاثون سنة من العمل الثقافي الأمازيغي، 1997 (206 صفحات).

5) يرى أحد المختصين في قضايا الهوية بسويسرا أن كلمة هوية كانت في الماضي محصورة في خطاب الرياضيين والفلاسفة، ثم تحولت فيما بعد لتدخل ضمن الخطاب العمومي. ولهذا فهي كلمة فضفاضة وغير دقيقة. ويمكن النظر إليها أولا فيما يميز الفرد انطلاقا من وجوده الذاتي. ولهذا التمييز طابع واضح إلى درجة أن الدول تصدر أوراقا للتعريف كبطاقات للهوية. ويمكن النظر إلى الهوية أيضا ليس فيما يميز الأفراد بعضهم عن بعض بل كانتماء إلى مجموعة من الناس أو وسط أو جماعة ما. ولهذا يتم التمييز بين الهوية

الفردية والجماعية أو الاجتماعية. وتعني هذه الأخيرة الشعور بالانتماء إلى جماعة ما والخضوع الكلي لها بقطع النظر عن الخلافات الموجودة بين الأفراد المكونين لها.

Cf: Iso Camartin: Rien que des mots? Plaidoyer pour les langues mineures; traduit de l'allemand par Colette Kowalski, Ed. Zoé, Genève 1989, p:50.

أما مالك شابل فيرى أن الهوية هي ذاتية تتميز بتمثل للأنا مستخرج من التفاعل بين الفرد والآخرين كشرط أولي لتكون هناك هوية فعلا، ولكي يستطيع الفرد أن يعترف بذاته ويعترف به الآخرون كما هو وفي وسط ما. وهذا التمثل مركب فهو نتاج تطور سيكولوجي من جهة، ونتاج التأثير الاجتماعي من جهة أخرى. ويشكل تماهي الفرد مع المثل المقترحة عليه العنصر السائد لتوسيم ذاتي وموضوعي يرتكز على أسس وراثية ومعرفية وذاتية وفعلية. وتخضع هذه السيرورة لمبدإ اندماج الأجزاء وانسجامها مما يعطي لذلك الكل الدياليكتيكي المشكل الاستمرارية الضرورية لبروز الوعي بالذات كأعلى مراحل السيرورة الهوياتية.

Cf: Malek Chabel: La formation de l'identité, politique, P.U.F., Paris 1986, p: 35-36.

أما الصافي مون علي فيعرف الهوية بأنها تفاعل بين ماهية الشيء ووجوده بالمعنى الديكارتي؛ فماهية الشيء بالنسبة لديكارت هي التصور العقلي الذي يكون في ذهن الإنسان عن شيء معين، أما الوجود فهو الشيء من حيث هو موجود خارج الذهن، أي تحقق حضوره الحسي على أرض الواقع.

انظر الصافي مومن علي : الوعي بذاتنا الأمازيغية. منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1996، ص: 9.

(6) التعبئة الهوياتية هي نتاج عمل المقاولين الهوياتيين في واقع تخفق فيه الدول في إنتاج المعنى بالحقل السياسي : أي أن هناك نقص في المشروعية السياسية فيما يتعلق بتلبية المطالب العامة التي أفرزها التحديث. وتقوم التعبئة الهوياتية بتأطير القلق الفردي إذ تعطيه طابعا إجرائيا وتقذف بالطاقات البسيكوثقافية ذات الطبيعة العاطفية على الساحة السياسية. وهكذا فإن التعبئة السياسية للهوية تجعل المعنيين واعين بدلالة هويتهم وأهميتها السياسية.

Cf; Yves Besson: Identités et conflits au proche orient, éd. L'Harmattan; 1990, p: 23 et 27.

7) Cf; P. Henry, Ch. de Lauwe, La culture et le Pouvoir, éd. L'Harmattan, Paris 1983, p: 102.

8) يقول أحد المهتمين بواقع الأمازيغية ومستقبلها بالجزائر ما يلي : «ستعيش الأمازيغية خلال عشر سنوات المقبلة آخر حظوظها التاريخية : تكون أو لا تكون. تلك هي المشكلة أو المسألة المطروحة بالنسبة للناطقين بالأمازيغية إذ لم تعد لغتهم وثقافتهم محمية بالجغرافيا أو بأشكال التنظيم الاجتماعي التقليدي.

Cf; Salem Chaker, "Berbères entre aujourd'hui et demain", in R.O.M.M., n° 44, 1987(2), p:11.

9) يقول أحد أطر هذه الحركة : «تمثل الثقافة الأمازيغية رهان لتناقض يتضمن عناصر موضوعية وعناصر ذاتية. وترتبط العوامل الموضوعية بطبيعة علاقات الإنتاج المادي والرمزي المتكونة في التشكيلة الاجتماعية الشمولية. أما العوامل الذاتية فترتبط أساسا بالوعي» ويضيف : «فاذا تم ترك هذه الثقافة إلى المنطق الأعمى والقاسي لنسق شمولي سيكون الخطر كبيرا. وبالعكس إذا كان هناك مشروع مجتمعي يرتكز على النقاش واحترام الاختلاف سيكون المجال مفتوحا لبناء هوية ثقافية وطنية حقيقية تتسم بالانسجام والتعدد».

Cf: Ahmed Boukous, "Identité et mutations culturelles au Maroc"; in R.O.M.M. op. cit., p: 67.

10) حسب رئيس جمعية النهضة (تانوكرا) بالناظور فإن هدف العمل الثقافي الجمعوي هو تأطير وعي الجمهور وترسيخه بهويته الأمازيغية، وكذا ترسيخ الوعي الثقافي الأمازيغي وتحريره من الاستلاب الذي يتعرض له من جراء الإبعاد والتهميش. وتسعى الجمعيات الثقافية الأمازيغية في نظره إلى الانطلاق من الأنماط التقليدية للثقافة الأمازيغية من أجل تطويرها وصياغة الأشكال الجديدة لمواكبة مستجدات العصر.
انظر مصطفى بن عمرو : "حوار مع مجلة تيفاوت". تيفاوت العدد 8، ربيع 1996، ص: 55.
هذا ولقد سبق لأحد الباحثين أن انتقد شعار استخراج الجديد من القديم الذي كانت تطرحه الحركة الأكستانية في خطابها النضالي كحركة هوية جهوية بفرنسا، ملاحظا عن خطابها ذاك أنه يعبر عن سلوك أزمة ويرجع ذلك حسب المؤلف إلى استقلال خطابها دون استقلال فعلها لغياب الحركة الاجتماعية.
Cf; Louis Quiré, "Débat". in Alain Tourraine. (dir. / par) Mouvements sociaux d'aujourd'hui, acteurs et analystes, Ed. Ouvrières 1982, pp: 89-90.
ويوسع باحث آخر من إيراد مختلف التحاليل المتعلقة بالحركات الهوياتية بفرنسا كحركات تعبر عن أزمة، قد تكون أزمة الأعيان المحليين في علاقتهم بالدولة أو أزمة العالم ما قبل الصناعي أو أزمة ثقافية شاملة أو أزمة الفاعلين في الحركة كبرجوازية صغيرة، أو أزمة الدولة الفرنسية في ذاتها في علاقتها بالأمة والبناء الوطني. وعوض أن ينفي المؤلف هذه التحليلات يتساءل فقط عن مدى توفر الحركة الأكستانية على إرادة وعلى قدرة الخروج من منطق الأزمة هاته لتتحول إلى حركة تاريخية تدعو إلى مراقبة التغيير وترتكز على هوية لتعبئة عناصر التنمية.
Cf; François Dubet: "Pour une sociologie du mouvement occitan", in Alain Tourraine op.cité, p: 82-83.
ومع ذلك يلح باحث آخر على طرح نفس السؤال أي كيف يمكن وضع الرصيد الثقافي التقليدي في خدمة الجديد؟ أو كيف يمكن وضع القديم في خدمة الجديد؟
Cf; Pierre Maclouf, "Dépendance et developpement à l'occitanie", in Alain Tourraine op.cité, p: 80. وانطلاقا من كل هذا فصاحب هذا البحث اختار التوظيف المنهجي للتعامل مع هذا السؤال المطروح بحدة على كل حركة هوياتية.
11) قام عبد العزيز بوراس بتدوين الأسطورة اعتمادا على عدة روايات وبأسلوب أمازيغي فصيح.
انظر عبد العزيز بوراس : ؤميي ن حمّو ؤنامير، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط 1991.
أما الحسين آيت باحسين فقد وضع جدولا لسبعة عشر رواية للأسطورة، كما وضع خريطة للمناطق التي جمع فيها نصوص روايات هذه الأسطورة وتمتد من تزنيت إلى أزيلال. وتكاد تغطي مناطق تواجد لهجة تاشلحيت.
انظر الحسين آيت باحسين : "حمّو ؤنامير وجدلية البداية والنهاية". في جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني، أعمال الدورة الثالثة. منشورات عكاظ 1990، ص: 140 ـ 141.
والملخص الذي أقدمه يعتمد على الرواية المدونة لبوراس وملخص آيت باحسين الوارد في الصفحات 126 و127 و128 من نفس المرجع.

12) Cf; P. Henry ... "la culture et le pouvoir", op. cit. , p: 251.

13) المرجع نفسه، ص: 252.

14) حسب رولان بارث فان دالّ الأسطورة دالّ غامض. فهو معنى وشكل في آن واحد. كما يكون مليئا من جهة وفارغا من جهة أخرى. والأسطورة في نظره لا تخفي شيئا ولا تبرز شيئا بل تحرف. فهي إذن ليست لا كذبا ولا اعترافا، بل تحويرا.

Cf; Roland Barthes, Mythologies. Ed. du Seuil, 1957, p: 202 et 215.

15) ويضيف جيلبير دوران لهذا أن الأسطورة تضم أكبر قدر من المعاني الممكنة لذلك فهو يرى من العبث شرحها وتحويلها إلى لغة سيميائية صرفة بل أكثر ما يمكن فعله في نظره هو وصف البنى المشكلة للأسطورة.

انظر جيلبير دوران : الأنتروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها. ترجمة مصباح السيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة 1، بيروت 1991، ص: 353 ـ 354.

16) Cf; Pierre Ansart, Idéologies conflits et pouvoir. Ed. P.U.F., Paris 1977, p:23.

17) حسب أركون فالأسطوري هو المجال الأصعب في التحديد لأن الأسطورة تعبر دائما عن لا معنى مثالي مفتوح عابر للتاريخ بواسطة رمزية غنية تمزج بين المتخيل والعقلاني، وتخضع بصفة دائمة إلى تحولات.

Cf; Mohamed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique. Ed. Maisonneuve et Larose, Paris 1984, p: 148.

18) Cf; Pierre Ansart, Idéologies ... op.cit. p: 27.

19) جيلبير دوران. المرجع السابق. ص: 48.

20) رولان بارث : النقد البنيوي للحكاية. ترجمة أنطوان أبو زيد. منشورات عويدات ـ بيروت ـ باريس، 1981، ص: 81.

21) جيلبير دوران : مرجع سابق، ص: 41.

22) المرجع نفسه، ص: 64.

23) المرجع نفسه، ص: 66.

24) المرجع نفسه، ص: 67.

25) المرجع نفسه، ص: 68 ـ 69.

26) المرجع نفسه، ص: 70.

27) المرجع نفسه، ص: 86 ـ 87.

28) المرجع نفسه، ص: 97.

29) المرجع نفسه، ص: 105.

30) المرجع نفسه، ص: 110.

31) المرجع نفسه، ص: 120.

32) المرجع نفسه، ص: 136.

33) المرجع نفسه، ص: 145.

34) المرجع نفسه، ص: 177.

35) المرجع نفسه، ص: 178.

36) الصفحة نفسها.

37) المرجع نفسه، ص: 179.

38) الصفحة نفسها.

39) المرجع نفسه، ص: 180.

40) المرجع نفسه، ص: 181.

41) نفس الصفحة.

42) نفس الصفحة.

43) المرجع نفسه، ص: 183.

44) المرجع نفسه، ص: 212.

45) Cf; Paul Henry ... la culture ... op.cit. p: 259.

46) الصفحة نفسها.

(47) نفس الصفحة.

48) Cf; John Waterbury, le commandeur das croyants, la monarchie marocaine et son élite. Ed. P.U.F., Paris, 1975.

49) Cf; Pierre ANSART, Idéologies ... , op.cit. p: 21.

50) انظر ريمون رويه : الممارسات الايديولوجية، ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، الطبعة 1، بيروت - باريس، 1976، ص: 112.

51) الصفحة نفسها.

52) جيلبير دوران، المرجع السابق، ص: 157.

53) يمكن اعتبار أسطورة لولجا شكلا آخر من أشكال التعبير عن الوعي الأمازيغي التقليدي باستعمال النظام النهاري للصورة. ويبدو أن هذه الأسطورة تطرح من بين ما تطرح مشكل التقليد الأعمى كإحدى المشاكل الكبرى التي عانى منها المجتمع الأمازيغي عبر تاريخه. وللاطلاع على هذه الأسطورة، انظر الحسين آيت باحسين "لولجا"، دورية أمود، العدد الأول، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 1990. ص: 45 إلى 53.

54) انظر الصافي مومن علي : "دافع ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية". جريدة تامونت، العدد 12، غشت 1997.

وحسب محمد الغاوت فإن المدن هي التي تقوم بنشر اللهجات العربية في المناطق ذات الأغلبية الناطقة بالأمازيغية، إذ يتكيف الأمازيغ الساكنون بالمدن مع هذا الوسط الجديد، ولذلك فهو يعتبر أن «المدينة هي المقبرة التي تجد فيها اللهجات الأمازيغية راحتها الأبدية».

Mohamed Laghaout, "L'espace dialectal marocain, sa structure actuelle et son évolution récente"; in Faculté des lettres et des Siences Humaines de Rabat, Dialectologie et sciences humaines au Maroc, 1995, pp: 19-20.

55) يستعرض آيت باحسين مجموعة من المقاربات السابقة لهذه الأسطورة ومنها المقاربة ذات قيمة إثنوغرافية، والمقاربة ذات قيمة أدبية ونفسية، والمقاربة ذات قيمة تحليلنفسية فرويدية. ثم يقدم هو مقاربته الأنتروبولوجية معتمدا فيها على رؤية ليفي ستراوس للأسطورة وبنياتها وذهنيتها.
انظر الحسين آيت باحسين : حمّو ؤنامير وجدلية البداية ... مرجع سابق، ص: 128 إلى 139.

56) انظر لوكيوس أبوليوس : تحولات الجحش الذهبي. رواية، تعريب علي فهمي خشيم، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، الطبعة 2، 1984 (384 صفحة).

57) الحسين آيت باحسين : حمّو ؤنامير ... المرجع السابق، ص: 136 - 139.

58) حسب هنري و دولاو : فالايديولوجيا بمعناها الكلاسيكي ليست سوى جانبا مقننا من الثقافة تفرضها المجموعة المسيطرة على المجتمع الشمولي دون أن تعي بالضرورة بذلك. فهي خطاب يطابق سيرورة السيطرة من داخل الثقافة. غير أن جزءا من أفراد المجموعة المسيطرة ينفلتون من هذه السيرورة وهم المهمشون والمثقفون والفنانون والباحثون الذين يبدعون ولا يكتفون باعادة إنتاج التقاليد فقط. وغالبا ما

يدافعون عن قضايا المجموعة المسيطر عليها. وتستطيع الثقافة أن تبدع وتتحول لذا هذه الفئات إلى أداة ضد المجموعة المسيطرة عن طريق العمل السياسي، إذا توفرت المجموعات المسيطر عليها على وعي ثقافي يعارض الايديولوجيا السائدة. ويخلص الباحثان من ذلك إلى وجود إيديولوجيتان إحداهما لاواعية تقليدية تحافظ على إعادة الإنتاج وتعبر عن السيطرة وثانيهما واعية إرادية ثورية تستعمل كأداة للصراع ضد السيطرة.

Paul Henry, La culture ... op.cit.; p: 91.

فالفرق إذن واضح بالمقارنة مع الوعي الأمازيغي التقليدي. إذ أن شغله الشاغل ليس هو الصراع بل البحث عن التكيف المستمر مع كلا المنظومتين الثقافيتين المتميزتين.

59) محمد شفيق : لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين. دار الكلام 1989، ص: 6.

60) Cf; Mohamed Arkoun: critique ... op.cit. p: 311.

61) Cf; G.H. Bousquet, Les Berbèères, que sais-je? n° 718, P.U.F. 2e éd., 1961 (120 pages).

62) بوسكي : المرجع السابق، ص: 28 ـ 29.

63) بوسكي : المرجع السابق، ص: 71.

64) بوسكي : المرجع السابق، ص: 72.

65) بوسكي : المرجع السابق، ص: 82.

66) بوسكي : المرجع السابق، ص: 120.

67) الصفحة نفسها.

68) Cf; Pierre Marthelot, "Ethnie et région: le phénomène berbère au Maghreb" in Micheline Galley avec la collaboration de David R. Marshall, Actes du premier congrès d'étude des cultures méditérranéenes d'influence arabo-berbère, Alger 1973, pp: 462-468.

69) Pierre Marthelot,... op.cit. pp: 468- 473.

70) Mohamed Arkoun, critique ... op.cit. p: 373.

71) الصفحة نفسها.

72) الصفحة نفسها.

73) المرجع نفسه، ص: 174.

74) الصفحة نفسها.

75) حسب أركون فلقد قام المؤرخون الشباب بفضح (عن حق) البناءات الايديولوجية للتاريخ الكولونيالي في بداية الاستقلال فيما يتعلق بالتقليص من دور الإسلام والعربية بالنسبة لتاريخ المنطقة وبربط التاريخ الكولونيالي بالسوابق الغربية للأمازيغ (روما والمسيحية)، غير أنه ولتفنيد هذه الرؤية تقوم هذه الكتابات بقلب الأدوار فقط. فروما والمسيحية كانوا امبرياليين وأجانب حقيقة، بيد أن العرب إلى حد ما هم البناة الحقيقيون للشخصية المغربية في نظر هذه الكتابات. المرجع نفسه. ص: 372.

76) نفس المرجع، ص: 374.

77) Lucienne Saada, "Un problème de socio-sémiotique, les intersections culturelles", in Micheline Galley ... op.cit. p: 461.

78) الصفحة نفسها.

79) André Adam, "Quelques constantes dans le processus d'acculturation des berbères", in Micheline Galley ... op.cit. p: 444.

80) الصفحة نفسها.

81) نفس الصفحة.

82) حسب ثڤان بوردي فان المثاقفة لا تعني في الواقع كما قد يوحي بذلك المعنى الحرفي للكلمة "اللقاء" مع ثقافة أخرى، بل قد يتعلق الأمر بالاقتلاع الثقافي على ثلاث مستويات:
ـ الانقطاع عن الثقافة الأصلية بالنسيان والاحتقار أحيانا.
ـ عدم التوفر على وسائل الحصول على ثقافة "البلد" المستقبل إلا عبر شدرات.
ـ فقدان المكانة في المجموعة الأصلية حيث يتحول الشخص إلى شبه أجنبي.
C.f, Yvon Bourdet, "L'engagement occitan", in Pluriel-débat, n°8, 1976, pp:82-83.

83) محمد شفيق، لمحة عن ... ، مرجع سابق، ص: 106.

84) يعتبر جون كالفي مصطلح التقليد الشفوي مصطلحا قدحيا لأنه نتاج المناخ الفكري للرومانسية الأوربية في القرن 19، حيث كان التمييز آنذاك بين الفن الشعبي (الشفوي) والفن الرفيع (الكتابي).
C.f. Louis Jean Calvet; la tradition orale, que sais-je? n° 2122, P.U.F. 1984, p: 5.

85) Louis Jean Calvet ... op.cit. p: 6.

86) انظر عبد الباقي بلفقيه : «مفهوم الثقافة الشعبية بين الكتابة والشفاهة. المجلس البلدي للقنيطرة، الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي، 1991، ص: 25.

87) يفضل بلفقيه استعمال مفهوم التقليد عوض مفهوم الثقافة الشعبية لأن التقليد في نظره يوجد في كل المجتمعات وبأشكال وبدرجات متفاوتة. ويبرز الكاتب وسائل انتقال التقليد من جيل إلى جيل وأهمها التكرارية والطقوسية والاشتغال داخل الزمن.
نفس المرجع، ص: 24 ـ 25.

88) انظر الصافي مومن علي : الوعي بذاتنا الأمازيغية، مرجع سابق، ص: 11 إلى 19.

89) حسب الرواية الشفوية عندما انتصر محمد بن عبد الكريم الخطابي في معركة أنوال، وبدت بوادر نجاح مشروعه السياسي جادة جاءه رجل حسن الهندام راكب على بغلته وألح على حراس المعسكر أن يوصلوه إلى خيمة القائد الحربي ليخبره بأشياء مهمة ... فأدخله بن عبد الكريم فقال صاحب الهندام الأنيق : «أنا شريف من وزان إذا كنتم في حاجة إلى أمير فأنا مستعد للقيام بهذه المهمة». فصمت بن عبد الكريم قليلا ثم قال له : «ارجع من حيث أتيت، وعندما سنحتاجك سنستدعيك».

90) Jean Robert Henry, "Introduction générale", in C.R.E.S.M., Nouveaux enjeux culturels au Maghreb. Ed. du C.N.R.S., Paris 1986, p: 5.

91) Jean Robert Henry, "Introduction ... op.cit. p: 6.

92) محمد عابد الجابري :"تطور الأنتلجانسيا المغربية، الأصالة والتحديث في المغرب"، دراسات عربية، السنة العشرون، العددان الأول والثاني، تشرين الثاني ـ كانون الأول 1983، ص: 28.

93) يرجع جون سيمون عدم الاهتمام بقضايا الهوية بفرنسا إلى سببين أولهما ذو طبيعة فكرية أو ابستيمولوجية، ويرتبط بسيرورة تأسيس العلوم الاجتماعية بفرنسا في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20، حيث تعطى الأولوية للقضية الاجتماعية على حساب القضايا الإثنية وقضايا الهوية. وثانيهما ذو طبيعة سياسية مباشرة ويعود إلى الايديولوجيا الفرنسية الداخلية وأسطورتها : الأمة الواحدة التي لا تتجزأ، والرافضة لكل تعدد؛ وللايديولوجيا الكولونيالية على الصعيد الخارجي وأسطورتها التي تبدو في المهمة

الحضارية. ويرى سيمون أن الأسباب ذاتها مازالت مستمرة حاليا حيث تركز الماركسية في الدراسات الجامعية على القضية الاجتماعية وقضايا الصراع الطبقي على حساب قضايا المجتمع الأخرى. كما قوت البنيوية والوظيفية في نظره الجانب الستاتيكي الجامد في قضايا المجتمع على حساب الجانب العلائقي التواصلي.

Cf; Pierre Jean Simon, "L'étude des problèmes des minorités et des relations interéthniques dans l'anthropologie et la sociologie françaises", Pluriel débat, n°32-33, 1982 - 1983, pp: 13-14-15.

94) حسب إڤ بوسون، هناك عوامل تجعل هذه العلوم تخفي الجانب السياسي للهوية منها :

- العمل القاعدي للدولة الأمة في ادعائها الكوني.
- التقليد الموروث عن الثورة الفرنسية والذي يبالغ في تقدير الدولة البسيطة في مجال توحيد الأمة (الجمهورية ذات الأصل اليعقوبي).
- التقليد الليبرالي الانجلوساكسوني الذي يؤكد على دور النخب وتأثيرها في القيم السياسية العامة والتي تؤدي في نظرها إلى الإدماج بواسطة التربية وممارسة الحريات الفردية.
- المدارس الوظيفية في الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا والتي تنحو نحو المبالغة في تقدير دو التوازن والمصالح مع إهمال الضرورات النزاعية للتغيير.
- نظريات التواصل التي تعطي لكثافة العلاقات والاتصالات دورا اندماجيا واجتماعيا متزايدا.
- مقترب اقتصادي نيوليبيرالي يبالغ في تقدير قدرة التقدم الاقتصادي في تلطيف الهويات.
- البراگماتيات اللبرالية الجديدة التي تنادي بنهاية الايديولوجيات.
- الماركسية واللبرالية معا حيث تركز الأولى على التحليل الطبقي والثانية على التحليل السياسي وعلى الاستقلالية الفردية وعلى التجمعات اللاإرادية.

Cf. Yves BESSON, Identités ..., op.cit. pp: 29 - 30.

95) يؤكد البروطوني لويس كيري أن سبب اهتمامه بالقضية البروطونية مرتبط أساسا بكون البروطونية لغته الأصلية. أما السبب الثاني فيعود لكونه عضوا في مركز دراسات الحركات الاجتماعية. وهو مركز يهتم بالحركات الجهوية بفرنسا منذ بداية السبعينات.

Louis Quiré, "La question bretogne dans le domaine d'objet des sciences sociales". in Pluriel-débat, n° 32 et 33, 1982 - 1983, pp: 33 à 38.

أما صاحب هذا البحث فيجمع بين العمل الثقافي في إطار الجمعيات الثقافية الأمازيغية والاهتمام العلمي بعمل هذه الجمعيات منذ مدة طويلة.

96) يرى أحمد أكواوو أن الخطاب حول الأمازيغية كاحدى مكونات الثقافة الشفوية مازال يمارس هامشية أقرب إلى السرية وأحيانا السكوت إذ ينظر إليه كخطاب مشاغب ينمو في الهامش وتعترضه مقاومات ومعوقات كثيرة لأن الأمازيغية في نظر الكثيرين مهددة للسلطة.

cf. Ahmed AKOUAOU "poésie orale berbère, statut, formes, et fonctions". in R.O.M.M., n° 44, op.cit., p: 70.

القسم الأول :
عائقان أساسيان في وجه بروز الوعي العصري بالهوية

مقدمة القسم الأول

إن بدء الحديث عن نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية كحركة للتعبئة الهوياتية، بابراز عراقيل هذه النشأة يعني الانطلاق من عنصر المقاومة الثقافية(1) كعنصر أولي يتم اعتماده لتحديد «مجموعة من الاستراتيجيات الرمزية توضع تحت تصرف الأفراد ... وتشكل الوضعية الرمزية للمجموعة»(2). وتسعى المجموعة بذلك تحويل هذه المقاومة الثقافية إلى إيديولوجية للقوة (3) من خلال التعامل مع الهوية كولادة متجددة في التساؤل(4).

ولقد اتسمت هذه النشأة بنوع من البطء يعود إلى التشويش الذي تعرضت له الشفرة التي يتم التعرف بواسطتها على الهوية الأمازيغية في المدن الكبرى وما تقتضيه إزالة الحيرة الجماعية حول الهوية من تحديث مركبات الشفرة وملاءمتها مع الواقع الجديد(5).

ويستدعي توضيح ذلك تشريح العائقين الأساسيين اللذين حالا دون الاهتمام بالعناصر الثقافية للهوية الأمازيغة في بداية الاستقلال وهما الاستغلال السياسي لنص قانوني (الفصل الأول) واستمرار الوعي التقليدي (الفصل الثاني) الذي يعطي الأولوية للعناصر السياسية للهوية على حساب العناصر الثقافية.

هوامش مقدمة القسم الأول

1) من خلال تصنيف الثقافات حسب أنواع المجتمعات وحسب معيار التغيير والتحديث وحسب أنماط الإنتاج خلصت إحدى الباحثات إلى أن الثقافات تتوفر كلها على عنصر المقاومة الثقافية.

Cf: Marie Franoise Cassiau, "Idéologie de la puissance et résistance culturelle" in Anouar Abdelmalek. (s.d.; spécifié et théorie sociale. C.N.R.S. paris 1976, pp:302.303.304.

2) Cf: Jean Molino. "Considérations intempestives, notes critiques sur la culture au Maghreb" in C.R.E.S.M. nouveaux enjeux culturesl au MAghreb. éd. C.N.R.S. paris. 1986. p: 31.

3) حسب الباحثة كاسيو لا تستطيع كل الثقافات أن تتوفر على إيديولوجية القوة. ولذلك فهي تعتبر أن تاريخية الثقافات مرتبط بإبراز عنصري المقاومة وإيديولوجية القوة كعنصرين متناقضين.

Cf: M.F. Cassiau, idéologie .... op. cit., p: 304.

4) حسب نبيل فارس يستحيل إرجاع الهوية إلى معطى واحد كالإقليم أو العنصر الجماعي. فتعدد المكونات في نظره دليل أو شاهد على أن المنبع هي الهوية بالنسبة للنهر، غير أن المنبع سيبقى دائما شيئا آخر غير ذاته، فهو شيء مختلف عما تعطيه الولادة. ولذلك فالهوية ولادة متجددة في التساؤل، وهي انفصال عن المنبع التي تأخذ منه الأقاليم واللغات والبلدان والأخلاق شكلها.

Cf: Nabile Fares, " Psychanalyse et identité ou l'invention des paradigmes". in facultés des lettres et des Sciences Humaines de Rabat. identité culturelle au Maghreb. 1991. p:52.

5) يعرف رشاد عبد الله الشامي الهوية بأنها «الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتميا إلى تلك الجماعة» وتنجم عناصر الشفرة من خلال تاريخ الجماعة وتراثها الإبداعي وطابع حياتها.

وعندما تكون هناك أسباب مختلفة قد شوشت على تلك الشفرة تقوم تلك الجماعة باستيضاح حول ماهية الحيرة إزاء الهوية لإنقاذ الجماعة قبل فوات الأوان ويكون ذلك بتحديث مركبات الشفرة أو ملاءمتها مع ظروف العصر.

أنظر : رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سلسلة عالم المعرفة، العدد 224 أغسطس 1997 ، ص. 7 و8.

الفصل الأول : العائق السياسي

لاستجلاء هذا العائق السياسي لابد أن نستحضر وقائع الصراع حول ظهير 16 ماي 1930 بين كل من الحركة الوطنية وسلطات الحماية الفرنسية (I) وما نتج عنه من توظيف الحركة الوطنية لهذا الصراع لنشر وتعميم رؤية سلبية إزاء الأمازيغية والمهتمين بها وكيف تحولت هذه الرؤية إلى إيديولوجية سائدة (III)؛ الشيء الذي يستدعي توضيح حقيقة السياسة الفرنسية إزاء الأمازيغية والأمازيغ (II).

I- وقائع الصراع بصدد ظهير 16 ماي 1930

تتطلب الإحاطة بوقائع الصراع تقديم مجموعة من المعطيات تعرف بظهير 16 ماي 1930 مع الوقوف على وجهتي نظر الحماية والحركة الوطنية حول الموضوع للوصول إلى تحديد حقيقة السياسة الأمازيغية لفرنسا.

1- معطيات عامة

في 16 ماي 1930 استطاعت سلطات الإقامة العامة الفرنسية أن تستصدر من السلطان ظهيرا شريفا(1) يتم بموجبه تنظيم سير العدالة في القبائل المعترف بها كقبائل ذات أعراف بربرية(2). ويتضمن هذا الظهير توطئة(3) توضح حيثيات صدوره، وثمانية فصول تشكل مقتضياته(4) :

وتوضح مقتضيات هذا النص القانوني خضوع القبائل المعترف بها كقبائل ذات أعراف بربرية ولا تتوفر على محكمة شرعية لتنظيم قضائي يدعى المحاكم العرفية.

ويتكون هذا التنظيم من درجتين تشكلهما كل من المحاكم العرفية ومحاكم الاستيناف العرفية. ولا تخضع هذه المحاكم للمحكمة العليا الشريفة كمحكمة نقض إذ تعتبر محاكم الاستيناف العرفية آخر درجات التقاضي في هذا النظام.

ويوجد في كل محكمة من هذه المحاكم مندوب حكومي مفوض من السلطة الجهوية المراقبة وكاتب ضبط يقوم كذلك بمهمة عدل ويتم تنظيم وتكوين وتسيير هذه المحاكم بقرارات وزيرية.

أما القوانين المطبقة في هذه المحاكم فهي الأعراف المحلية. أما اختصاص هذه المحاكم فهو اختصاص ترابي في إطار النظام القضائي الذي يخضع له الأهالي(5).

وتختص هذه المحاكم بالأساس في القضايا المدنية والتجارية المنقولة أو العقارية،

وفي نظام الأحوال الشخصية والميراث. ويرد استثناء هام على هذا الاختصاص العام ويتعلق بالقضايا العقارية التي يكون فيها المدعي أو المدعى عليه ممن يعود أحدهم إلى المحاكم الفرنسية حيث ينتقل اختصاص النظر في الدعوى إلى هذه الأخيرة.

أما القضايا الجنائية التي تقع في مجال النفوذ الترابي لهذه المحاكم (بالنسبة للقضايا المدنية) فقد طالها نوع من تعدد الاختصاص : إذ تختص المحاكم الفرنسية في الجنايات المرتكبة في البلاد البيربيرية كيفما كانت حالة مرتكب الجناية. ويختص رؤساء القبائل في النظر في المخالفات التي يرتكبها الرعايا المغاربة في هذه المناطق، والتي تكون من اختصاص القواد في الأجزاء الأخرى من المملكة. وهناك أخيرا الجنايات والمخالفات التي يرتكبها أعضاء المحاكم العرفية والتي يرجع النظر فيها إلى محاكم الاستئناف العرفية ابتدائيا ونهائيا.

ونحيل توطئة الظهير على نصين قانونيين سابقين : أحدهما هو ظهير 11 شتنبر 1914(6) الذي تم بموجبه تأسيس النظام القضائي العرفي وثانيهما هو ظهير 15 يونيو 1922 والمؤسس للقواعد الخاصة المتعلقة بالتفويتات العقارية التي يستفيد منها الأجانب والتي تقع في القبائل المصنفة كقبائل ذات عرف بيربيري.

وعلى ما يبدو فإن ظهير 16 ماي 1930 الذي استكمل آخر لبنات النظام القضائي العرفي في مغرب الحماية(7) قد استطاع أن يتجاوز الصعوبات العملية التي اعترضت تطبيق هذا النظام(8)؛ ذلك أن ظهير 11 شتنبر 1914 بقي عمليا بدون تأثير إلى سنة 1924 حيث صدرت آنذاك دوريتين الأولى في 29 يناير تنظم بتفصيل سير الجماعات القضائية. وتجعل منها محاكم حقيقية، ودورية 14 فبراير وتقوم بتنظيم كيفية ضبط السجلات وكيفية سير المداولات بهذه المحاكم(9). وكان لهذا التنظيم أثر واضح على نشاط هذه المحاكم، مما مكن من ظهور صعوبات قانونية(10) جاء ظهير 16 ماي 1930 لوضع حد لها.

وبعد مرحلة الصعوبات العملية والقانونية فتح صدور ظهير 16 ماي مرحلة المقاومة السياسية لهذا الظهير وللفصل السادس منه على الخصوص من طرف الحركة الوطنية الناشئة. ولقد انتهت هذه المقاومة السياسية المباشرة بصدور ظهير 8 أبريل 1934 الذي قام بتعديل المقتضيات الجنائية لظهير 1930 حيث حلت المحاكم المخزنية (محاكم القواد) محل رؤساء القبائل (الفصل الأول من ظهير 1930)، ومحل محاكم الاستنافالعرفية (الفصل الرابع) ومحل المحاكم الفرنسية (الفصل السادس)(11). وتوحد النظام الجنائي لكافة قبائل المغرب، وأصبح يخضع للمحكمة العليا الشريفة كمحكمة نقض، وأحدث بهذه الأخيرة فرع خاص بالعرف(12) كحل وسط يجمع بين وحدة الجهاز القضائي الوطني من أعلى وتعدد القوانين المعمول بها(13).

واستمرت المحاكم العرفية تصدر أحكامها في مجال اختصاصتها إلى أن توقفت عندما حصل المغرب على الاستقلال(14).

2 – وجهة نظر الحماية

يؤكد ليوطي في مختلف خطبه على احترام سلطات الحماية للتقاليد والخصوصيات المغربية(15). وإذا كانت هناك معارضة لهذه الفلسفة المعروفة بمذهب ليوطي في تطبيق معاهدة الحماية(16) من طرف جل المدنيين والعسكريين الفرنسيين الذين يميلون إلى الحكم المباشر، فإن الجميع مع ذلك متفق في التعامل مع المغرب كتنوع يمر توحيده عبر سلطات الحماية بمعنى أن التنوع يوظف للحفاظ على مصالح الاستعمار الفرنسي.

فإلى جانب الوحدة القانونية التي تؤسسها معاهدة الحماية يتم الحفاظ على التنوع الموجود في الواقع الذي ينظر إليه كأجزاء منفصلة ومتعارضة. ولا توحد هذه الأجزاء في منظور هذه السياسة الرسمية إلا عبر الإدارة والسياسة والاقتصاد واللغة والثقافة الفرنسية. ويتحول المغرب في هذه السياسة إلى مجموعة من الثنائيات المتعارضة هي من الناحية السياسية المخزن والقبائل، ومن الناحية الدينية الإسلام السلفي والإسلام الطرقي، ومن الناحية اللغوية والثقافية بل وحتى العرقية العرب والبربر، ومن الناحية الاجتماعية الأعيان وعامة الشعب، ومن الناحية الاقتصادية المغرب النافع والمغرب غير النافع، ومن الناحية الجيوسياسية البادية والمدينة. وقد تتداخل هذه الثنائيات وتختزل في مجموعتين متعارضتين، تضم الأولى المخزن والمدينة العربية والإسلام السلفي، والمغرب النافع، وتظم الثانية القبائل البربرية التي تسكن المغرب غير النافع وذات التقاليد الخصوصية والمتدينة بإسلام سطحي أو محرف.

في هذا الإطار العام إذن يتعين وضع الموقف الرسمي للحماية الفرنسية فيما يتعلق بالأعراف الأمازيغية، فلقد سعت سلطات الحماية عن طريق الاهتمام بها إلى الحفاظ على الواقع كما هو(17) لأن معظم القبائل الأمازيغية في الجبل كانت تلتجئ إلى أعرافها وتقاليدها فيما يخص تسيير الشؤون المحلية والفصل في المنازعات، ولم تقم سلطات الحماية سوى بالاعتراف بهذا الواقع وتقنينه في شكل قانوني بصدور ظهير 11 شتنبر 1914(18) والنصوص القانونية الموالية. وكان غرضها المباشر من ذلك هو التحكم في عملية الضبط السياسي والإداري(19) وإنجاحها في مرحلة التهدئة(20)، بالاستعانة بالبحث العلمي الميداني(21) الذي يعتمد التوثيق والتدوين والتعرف على جزئيات وتفاصيل الواقع تحت إشراف مؤسسات مركزية للبحث(22).

ولم يخف الرسميون الفرنسيون إمكانية استعمال تنوع النظام القضائي كمرتكز لقوة مضادة في المستقبل(23). ولكنهم كانوا يتهيأون لاستعمال تلك الإمكانية بحذر كبير(24). ولذلك فقد كانوا يطبقون النظام القضائي العرفي عبر دوريات «من أجل التكيف مع الواقع، ولتفادي إثارة نقاشات لا فائدة منها»(25). ونتج عن ذلك أن المحاكم الفرنسية لا تنظر إلى أحكام هذه المحاكم كأحكام لها قوة الشيء المقضي به بل كمجرد قرارات للاستئناس لا أقل ولا أكثر؛ مما جعل المصالح الاقتصادية للتجار والمعمرين الذين

يعملون في مجال نفوذ هذه المحاكم في مهب الريح. ولذلك جاء ظهير 16 ماي 1930 كحل قانوني من وجهة نظر سلطات الحماية للحفاظ على هذه المصالح(26) وكان فصله السادس الذي يفصل بعض المناطق عن نفوذ السلطان من الناحية القضائية ويخضعها مباشرة للمحاكم الفرنسية في الميدان الجنائي هي النقطة التي أفاضت الكأس وأتاحت للحركة الوطنية فرصة ثمينة للاحتجاج «ضد أساليب الإدارة الفرنسية وضد التحريف الذي تعرض له نظام الحماية»(27).

3 – وجهة نظر الحركة الوطنية

يعبر غلاب عن وجهة نظر هذه الحركة تعبيرا جيدا عندما يقدم ظهير 16 ماي 1930 «كأخطر التشريعات الرجعية التي أصدرها الاستعمار»(28).

ويهدف هذا الظهير في نظره إلى :

- تقسيم البلاد حسب العرق والجنس وأصل السكان.
- وضع نظام عدلي يقسم العدالة ويوزعها حسب العرق الذي ينتمي إليه السكان.
- أحيا النظام القبلي فجعل رؤساء القبائل قضاة ينظرون في بعض الأحكام.
- وضع شيئا إسمه "محاكم العرف" يعني التي تحكم حسب الأعراف القبلية لا حسب القانون الإسلامي أو الوضعي، ومنحها اختصاصات واسعة النطاق.
- ضم القضايا المتعلقة بالمحاكم الشرعية التي ألغيت نهائيا في المناطق البربرية إلى محاكم العرف، وهي بالإضافة إلى العقارات والمنقولات التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية ... والإرث وما يتعلق به.
- تعميم اختصاصات المحاكم الفرنسية في القضايا التي تعود إليها على المناطق البربرية»(29).

وحسب الوزاني فقد «كانت السياسة البربرية في أصلها ومخططها مؤامرة استعمارية مكشوفة على المغرب وطنا وأمة ودولة وشريعة وحضارة ومصيرا»(30) ويتابع نقد تلك السياسة التي يصفها بالخرقاء قائلا أنها ترتكز على فكرة زائفة هي إدعاء أن ضرورة بسط السلم والأمن في المناطق البربرية كانت تقضي بإبقاء قبائلها على عرفهم وأن اشتراط ذلك من أجل وضع السلاح كان مجرد وهم ولا أساس له من الصحة في نظره(31). ويرى أن هذه السياسة نشأت وترعرعت في معهد الدراسات العليا بالرباط وفي مخابئ المؤامرات السياسية على يد المتبربرين من الفرنسيين علماء وباحثين وحاكمين(32) ويدخل الوزاني في هذه السياسة كل ما كتب حول الأمازيغية والأمازيغ(33).

والواضح أن هذه النظرة الوطنية تؤكد على الموحد وتنفي كل تنوع. وعندما نصادف بعض تجلياته لا تتورع في إدخالها ضمن مخلفات الاستعمار وكنتاج لسياسته(34). وقد

حاول بعض السوسيلوجيين الذين قاموا بنقد الإرث الكولونيالي في بداية استقلال المنطقة المغاربية إضفاء الطابع العلمي على هذه النظرة الوطنية التي تم إنتاجها في خضم الصراع السياسي ضد المستعمر. فهذه السياسة حسب أجغون سياسة قديمة وتعود جذورها إلى السياسة المتبعة إزاء القبائل كعنصر بيربيري يتم منحه الإمتيازات على حساب العرب في الجزائر عن طريق تثبيت أعرافهم وعن طريق التعليم الفرنسي الذي يحول دون هؤلاء السكان والعربية، وعن طريق البحث عن وسائل لتجنيسهم وتسهيل الزواج المختلط لإدماجهم في الحضارة الفرنسية(35).

ويرى أجغون أن الاستعمار الفرنسي قد استعمل نفس السياسة في المغرب. وتظهر في نظره على مستوى الخطاب في مجموعة من الكليشيهات ذات الطبيعة الانطباعية من مثل الشعب المغربي ليس عربيا، أو أن أصل الجنس البيربيري يعود إلى الجنس الآري، أو أن البيربير أحرار يميلون إلى الحرية وأن إسلامهم سطحي وما يزالون يحافظون على التقاليد الوثنية، أو أن تقاليدهم تقاليد جمهورية ديمقراطية أو أنهم لا يقبلون الشريعة الإسلامية، ويحتكمون فقط إلى أعرافهم، أو أن هذه الأعراف أقرب إلى روح القوانين الفرنسية. كما يركز ذلك الخطاب على استقرار البيربير وحبهم للعمل وروحهم العملية، بل هناك خطاب يؤكد على تناقضهم مع العرب ويبرز إمكانية تمسيحهم(36). ولا تتجلى هذه السياسة في نظر أجغون في مجرد خطاب بل هناك ممارسات تتبلور في نظره في تطبيق النظام القضائي العرفي الذي يورد تفاصيله من ظهير 11 شتنبر 1914 إلى ظهير 1930 الذي قاومته الحركة الوطنية(37). كما يورد نفس الأسماء التي ترد في كتابات الوطنيين فيما يتعلق بأسماء أنصار السياسة البيربيرية من ضباط ومدنيين ورجال الدين(38).

II- حقيقة السياسة الفرنسية إزاء الأمازيغية والأمازيغ

1- بين الخطاب والممارسة

لاحظنا في الفقرات السابقة أن الخطاب حول وجود هذه السياسة الفرنسية المنحازة للأمازيغ يمثل كل ما قيل حول هؤلاء من انطباعات ذات وقع إيجابي أو تميّزي. ولا يخفى على أي ملاحظ أن الغرض المباشر من مثل ذلك النوع من الانطباعات كان هو تضخيم التعارض العربي الأمازيغي، أما أسبابه فسهلة الفهم. ويتعلق الأمر ببحث الاستعمار عن شرعية جديدة عن طريق نقد الشرعية السابقة التي يعتبرها عربية إسلامية(39). وهذا ما دفعه إلى تثمين بعض المعطيات الإثنية والثقافية والتركيز على بعض مراحل تاريخ المغرب السابقة للغزو العربي أي الرومنة التي يعتبر المستعمر نفسه امتدادا لها(40). ومن المعلوم أن هذا النوع من الانطباعات لا تمثل سوى جزء من الخطاب الاستعماري حول الأمازيغية والأمازيغ؛ فهناك انطباعات أخرى ذات طبيعة سلبية يتم التغاضي عنها

لاعتبارات الصراع السياسي الإيديولوجي بالنسبة للحركة الوطنية. وقد اعتبر بعض الباحثين هذا الموقف الاستعماري كمسلمات أراد أن ينطلق منها لإضفاء الطابع العلمي على خطاب إيديولوجي كمساهمة منه في نقد الاستعمار وإرثه السلبي. ولقد أوردنا في مقدمة البحث(41) ولغرض منهجي نموذجين من الخطاب السلبي الذي يتم إغفاله عنوة، وسأورد هنا نموذجا آخر لاستكمال الوجه الآخر للصورة الانطباعية عن الأمازيغية والأمازيغ، فلا يتوفر بيربير المغرب حسب هذا الخطاب على وحدة عرقية ولا على وحدة لسنية. كما لا يمكن الحديث بشأنهم عن وحدة ثقافية بل أدهى من ذلك فهم لم يؤسسوا أبدا دولة ولم يكن لهم أبدا وعي مشترك بهويتهم، بل تمتد الاختلافات فيما بينهم حسب هذا الخطاب لتشمل اختلاف نمط العيش بين الاستقرار والترحال مما غلب كفة الصراع على كفة الوحدة. فليس هؤلاء إذن سوى تنوع كبير من البنيات اللسنية والثقافية والفكرية بل من السمات والهيئات(42).

وتوضح هذه النظرة المتناقضة إلى الأمازيغية والأمازيغ استحالة اعتماد الخطاب للوصول إلى استكناه حقيقة السياسة الفرنسية بصدد الأمازيغية والأمازيغ. فلنولّ وجوهنا إذن صوب الممارسة، ولنبدأ بالسياسة التعليمية في المرحلة الاستعمارية والتي تتسم على المستوى المغاربي بالتنوع والتعدد(43) وتؤكد وثيقة رسمية بالنسبة لحالة المغرب «أن المبدأ الأساسي في التعليم المتعلق بالأهالي هو تكييفه مع الحاجيات المادية والمعنوية لسكان البلد المتنوعين. فلا مكان في المغرب للمدرسة الموحدة»(44).

وتتوزع المدارس التي تقوم بتلقين التلاميذ هذا التعلم المتنوع في الموسم الدراسي 1930 . 1931 كما يلي :

- إعداديتان إسلاميتان.
- مدرسة جهوية بيربيرية.
- 6 مدارس لأولاد الأعيان.
- 14 مدرسة للتكوين.
- 25 مدرسة عصرية.
- 18 مدرسة قروية في المناطق البيربيرية.
- 18 مدرسة قروية في المناطق العربية.
- 13 مدرسة للبنات(45).

ويبلغ العدد الإجمالي لتلاميذ هذه المدارس 9765 تلميذا(46)، غير أن الوثيقة لم توضح كيف يتوزع هؤلاء التلاميذ حسب أنواع المدارس، إلا أنها حريصة من حيث الشكل على احترام نوع من التوازن بالنسبة لعدد المدارس المتواجدة في الوسط القروي (18 مدرسة في المناطق العربية و18 مدرسة في المناطق البيربيرية) ويسمح هذا التوزيع بملاحظة انعدام أي سياسة فرنسية تمييزية لصالح العنصر الأمازيغي في المغرب في فترة مازال فيها

الناطقون بالأمازيغية يحاربون المستعمر في بعض الجيوب ويضمدون جراح المقاومة السابقة في مناطق أخرى.

ويبقى الوسط الحضري هو المستفيد الأول من السياسة التعليمية لفرنسا في هذه الفترة مع امتياز كبير للارستقراطية المدينية حسب معطيات الوثيقة حيث تم إحداث مدرسة لأولاد الأعيان بفاس منذ سنة 1912(47). وجاءت بعدها مجموعة من المدارس لنفس الفئة الاجتماعية في السنوات الموالية وبالتتابع في كل من الداربيضاء والرباط وسلا(48)؛ وختمت مكناس هذا النوع الأول من سلسلة مدارس الأعيان سنة 1923(49).ولقد تم التركيز على أولاد الأعيان في الوسط الحضري حسب نفس الوثيقة «لكون البورجوازية أكثر رغبة من الجماهير في الحفاظ على البنيات الاجتماعية [لأنها تشكل] الطبقة القيادية الحقيقية للبلد»(50).

أما وظيفة المدارس في الوسط القروي فمتواضعة جدا حيث تكمن في تهيء هؤلاء التلاميذ للبقاء في وسطهم وخدمة المعمرين(51) في المناطق العربية [الخصبة]. ولا تختلف عنها المدارس في المناطق البيربيرية التي لم يشرع في إنشائها إلا منذ سنة 1923 «إلا أنه من الناحية السياسية تلعب دورا أكثر أهمية، فمهمتها هي تدجين السكان الذين حاربونا بعنف وجعلهم يقتربون منا دون تأخير»(52). أما لغة التدريس في المدارس البيربيرية فهي الفرنسية لأنها هي المرشحة لتكون لغة الإدارة والاقتصاد والحضارة بالنسبة للبيربير بل ولكافة المغاربة في نظر المستعمر(53).

أما الأمازيغية في هذه المدارس فهي مستبعدة ولا أحد يفكر في تطويرها(54). ولا تدرس إلا في المستويات المتقدمة من التدريس كما هو الشأن بالنسبة للأقسام الثانوية في إعدادية أزرو، كمادة شبه إجبارية تحولت مع مرور الوقت إلى مادة اختيارية(55). وقد يتعلمها بعض الفرنسيين من جامعيين وموظفين مدنيين وعسكريين ومن أفراد البعثات لفهم الواقع وضبطه ومراقبته ولربما توجيهه(56). غير أن ما يهم فيما يخص السياسة اللغوية بالنسبة لكافة المغاربة «هو التحول مباشرة نحو اللغة الفرنسية وليس إلى لغة أخرى»(57).

وإذ تبين الآن أنه لا وجود لأي سياسة استعمارية فرنسية لصالح الأمازيغية(58)، فلم يبق بالنسبة لتطبيق هذه السياسة سوى ما تم القيام به لتثبيت الأعراف المحلية في المجال القضائي. وقد دافعت سلطات الحماية عن سياستها تلك بحجة احترام تنفيذ الوعود واحترام الخصوصيات. أما الحركة الوطنية فقد انتقدت هذه السياسة نقدا لاذعا بدعوى مساسها بالوحدة الوطنية وتقسيم المغاربة على أساس عرقي.

2- نظرة شمولية

وإذا نظرنا الآن إلى هذه السياسة الاستعمارية إزاء المغرب والمغاربة نظرة شمولية وموضوعية سنلاحظ أنها تتسم بنوع من التناقض بين المركزية والخصوصية(59) أو بين

سياسة القبائل والسياسة المخزنية. فعندما يتم اعتماد السياسة القبلية يتم التركيز على خصوصية القبائل واستغلالها وعندما يتم اعتماد السياسة المخزنية يتم إعطاء الأولوية للمخزن كسلطة مركزية يتعين تأكيد وتثبيت نفوذه الشرعي. ومن الناحية العملية فالاستعمار الفرنسي يمزج بين السياستين معا، حيث يعتمد على شرعية المخزن دون إغفال خصوصية القبائل(60) وتعطى الأولوية لهذه السياسة أو تلك حسب متطلبات المرحلة. وعلى العموم هناك مرحلتان متميزتان: مرحلة امتدت من سنة 1912 إلى سنة 1934 تم فيها إبراز الجانب المخزني من هذه السياسة لاستكمال عملية التهدئة وبسط النفود على كافة التراب الوطني. وتأتي المرحلة الثانية بعد ذلك وتمتد حتى حصول المغرب على الاستقلال تم فيها التركيز على القبائل ضد المخزن المتحالف مع الحركة الوطنية حول مطلب إصلاح نظام الحماية ثم مطلب الاستقلال(61). وهذا التقسيم العام لا ينفي ازدواجية السياسة الاستعمارية في المرحلتين معا. وتبرز الخطوط العريضة لهاتين المرحلتين المتميزتين من خلال تتبع الدور الذي قام به باشا مراكش الحاج التهامي الگلاوي في مغرب الحماية من سنة 1912 إلى سنة 1956 بمساهمته في عملية التهدئة في المرحلة الأولى ويتزعمه الصراع ضد السلطان محمد بن يوسف والحركة الوطنية في المرحلة الثانية(62)، وعندما اشتد الصراع في هذه المرحلة الأخيرة من دجنبر 1950(63) إلى غشت 1953 قامت سلطات الحماية باستقدام ما عرف بالفرسان البيربير الذين تحركوا في اتجاه القصر الملكي بالرباط في فبراير 1951 دون علم هؤلاء بما كانوا يقومون به(64). وبذلك تكون هذه السلطات قد استغلت البادية الأمازيغية استغلالا سياسيا بشعا وأقحمتها من حيث لا تشعر في عملية «إهانة السلطان من جهة وللتأثير على الرأي العام الفرنسي والدولي وإيهامه بوجود مغرب تقليدي أغلبي يستنكر ما يقوم به السلطان والوطنيون»(65) من المطالبة بالاستقلال. وقد انتهت هذه المسرحية بمحاصرة الدبابات للقصر الملكي في 20 غشت 1953 ونفي السلطان وعائلته(66).

وإذا كان هذا هو شكل استغلال السياسة القبلية من طرف الاستعمار الفرنسي، فما موقع ظهير 30 ماي 1930 من هذه السياسة؟

للوصول إلى تحديد ذلك الموقع لابد من التأكيد على أن إبراز التنوع في سياسة الحماية الفرنسية وكيفية استغلاله من الناحية السياسية في أزمة 1951. ينطلق من نظرة تعطي الأولوية لدينامية الصراع بين كل من سلطات الحماية والحركة الوطنية كنقيضين. أما إذا نظرنا إلى حصيلة عمل الحماية بالمغرب بقطع النظر عن هذا الصراع سنلاحظ أنها هي التي عممت نفوذ الدولة على كافة أجزاء التراب الوطني وحولته من نفوذ معنوي إلى نفوذ مادي ملموس عن طريق تعميم أجهزة الدولة الإدارية والأمنية والعسكرية على أجزاء هذا التراب. كما حولت الدولة نفسها من دولة تقليدية إلى دولة عصرية. وقد قامت بإرساء دعائم الاقتصاد العصري إلخ. وقد لاحظنا في مقدمة هذا البحث أن الضحية

الأولى لهذا التحديث الدولتي هي الأمازيغية كثقافة شفوية تم تقويض أسس إعادة إنتاجها دون إعطائها الوسائل العصرية للاستمرار والتطور وبذلك يكون نظام الحماية وما حققه من أعمال تحديثية جبارة في البنيات السياسية والاقتصادية والثقافية قد ساهم مساهمة موضوعية بقطع النظر عن الخطاب ونوعه عن الأمازيغية والأمازيغ وعن الخصوصية والتنوع، في تقويض البنيات التقليدية التي ترتبط بها الأمازيغية كلغة وكثقافة شفوية وتعيد بواسطتها إنتاج ذاتها. وبما أن ذلك التطور الموضوعي لم تصاحبه إجراءات ملموسة لإنعاش الأمازيغية بوسائل وأساليب الدولة العصرية. فقد كانت الأمازيغية عرضة للتدهور السريع، ولن تستطيع سياسة الحفاظ على الأعراف في المغرب غير النافع توقيفه. ولذلك فسياسة الحماية الفرنسية في مجال القضاء العرفي لم تكن تستهدف أبدا إنشاء نوع من البيربيرستان كما لاحظ ذلك صاحب البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير، بل فقط إنشاء محميات طبيعية «يقطنها متوحشون طيبون يستحقون كل التقدير والاحترام غير أن تقدمهم الوحيد لن يعدو الترقية كضباط للگوم»(67) ويحتفظون بخصوصيتهم بعيدا عن المغرب الحديث ويعيشون على هامش التاريخ(68) في مناطق وقطاعات معزولة تشكل گيتوهات حقيقية ضمن العصرنة.

وإذا كانت هذه حقيقة ظهير 16 ماي 1930 فإن الحركة الوطنية قد عممت عنه صورة أخرى مخالفة هي التي ترسخت في الأذهان وتحولت إلى إيديولوجيا سائدة. ترى كيف تم ذلك؟

III- تحول استغلال ظهير 16 ماي من استغلال ضد فرنسا إلى استغلال ضد الأمازيغية

إن الملابسات التي أحاطت بالصراع بين الحركة الوطنية وسلطات الحماية بمناسبة صدور ظهير 16 ماي 1930 قد حولت استغلال صدور هذا النص القانوني لمقاومة السياسة الفرنسية إلى سلاح ضد الأمازيغية لغة وثقافة وهوية. وقد كان أثر هذا الاستغلال عميقا جدا نظرا لارتباط الحركة الوطنية في نشأتها بذلك الظهير(1)، أما كيفية الاستغلال فتنقسم إلى مرحلتين : مرحلة أولى تم فيها تشكيل وعي جماعي يربط عن خطأ بين الأمازيغية وتقسيم المغرب على أساس عنصري(2) ومرحلة ثانية تم فيها الحفاظ على هذه الصورة السلبية إزاء الأمازيغية بواسطة التذكير بها(3).

1- ارتباط نشأة الحركة الوطنية بالظهير الاستعماري لـ 16 ماي 1930

ولدت الحركة الوطنية بمفهومها السياسي الحديث حوالي سنة 1924 من الوعي الذي خلقته العراقيل لدى أولاد جيل سنة 1908 والتي حالت بينهم والمساهمة في إدارة الشؤون

العامة لبلدهم(69). وقد كان الشباب الوطني والمتشبع منه بالثقافة الإسلامية بكيفية خاصة يعمل آنذاك بنشر العقيدة السلفية ومحاربة الطرق ومشايخها(70). ولم تكن تلك الحركة قاصرة على الدعوة ضدا على الخرافات بل تجاوزتها لحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة(71)، وكان لابد من الاصطدام مع سلطات الحماية عندما بدأت الدعوة تتحول شيئا فشيئا إلى «العمل السياسي المنظم»(72)، باتحاد جماعة بلافريج بجماعة علال الفاسي سنة 1927(73). فجاء ظهير 16 ماي 1930 ليمنح لهذه الحركة إمكانية «تجريب قدراتها»(74)، ونجحت في ذلك نجاحا باهرا. ولذلك اعتبره الذين قاوموا الاستعمار من خلاله «نقطة البداية في تاريخ الحركة الوطنية الجديدة»(75) التي تقدم نفسها كحركة توحيد تعارض بشدة كل الخصوصيات التي قد يستغلها الاستعمار للنيل من الوحدة الوطنية لضمان استمرار سيطرته(76)، إذ أن لكل إيديولوجية وطنية وجهين أحدهما يمثل المقاومة والرفض والثاني يمثل التجميع والتمركز «فهي انفصالية إزاء الأجنبي وموحدة ومركزية إزاء الداخل فهي تؤكد على اختلاف ذاتية الأمة كما تحارب الاختلافات بين المجموعات التي تكون هذه الذاتية»(77). فلقد خلق ظهور الظهير الاستعماري واستغلال المناسبة من طرف الحركة الوطنية وضعية جديدة، فلم يعد الأمر يتعلق بمطالب «متواضعة ومقتصرة على بعض الشؤون المحدودة»(78) كما كان الشأن في السابق بل بصراع سياسي مكشوف موضوعه الخصوصية الأمازيغية. ويظهر الوطنيون في هذا الصراع بمظهر حماة الإسلام، وبهذا يقللون فرص النزاع الداخلي بين أفراد على درجة واحدة من التعصب للإسلام وأفراد آخرين أقل تحمسا للدين»(79)، كما التحم فيها أبناء البرجوازية المدينية فيما بينهم سواء منهم الخريجون من القرويين أو المستفيدون من التعليم العصري الذي أقامته الحماية لصالح هؤلاء قبل غيرهم(80)، أو من الذين كانت عائلاتهم تستفيد من الحماية الأجنبية ولا تخضع لنفوذ فرنسا(81).

وبذلك تم طبع الوطنية بالطابع المديني الحذر من الأمازيغية والبادية بصفة عامة. ولقد تم تسخير الإمكانيات المعرفية التي وفرها الامتياز التعليمي النسبي للوطنيين المدينيين بالمقارنة مع سكان البوادي لتسييد وجهة نظرهم ليس فقط على المستوى السياسي بل الثقافي أيضا(82). وكانت الثقافة الأمازيغية هي الضحية في خضم هذا الصراع ضد سلطات الحماية حول ظهير 16 ماي 1930.

ولم تكن ردود الفعل ضد الظهير من الناحية السياسية عفوية ومباشرة(83) بل مرت فترة قصيرة «استمرت فيها الحركة الاحتجاجية، وتهيأت فيها النفوس للوثوب والانطلاق... نحو الانفجار ضد البربرة ودعاتها»(84) فقد بدأ الاحتجاج في 20 يونيو 1930 بمساجد الرباط حيث تمت قراءة اللطيف(85) بعد صلاة الجمعة بمبادرة من بعض الشباب. وقد انتقلت الحركة إلى سلا في 27 يونيو وإلى فاس في 4 يوليوز. وتوسعت حركة اللطيف في هذا الشهر لتشمل مدنا أخرى ومساجد جديدة في المدن التي شملتها سابقا(86). وتميزت مدينة

فاس بضخامة الاحتجاج الذي نتجت عنه اعتقالات في صفوف المتظاهرين(87). وشيئا فشيئا أخذت حركة اللطيف «تنتشر وتتسع كقطرة الزيت في الورق كما كانت تزداد مع الأيام وتوالي الأحداث تضخما وتمكنا حتى غدت تيارا لا يرد وسيلا لا يوقف»(88). وكان كل هم هذه الحركة الاحتجاجية هو النضال "ضد البربرة ودعاتها" التي أصبحت كل القضية وكل المشكلة المطروحة في الداخل والخارج»(89) لمدة ثلاث سنوات عرفت بالطور البربري للحركة الوطنية(90).

2- كيف تم بناء الصورة السلبية عن الأمازيغية

ومن الناحية الثقافية فإن الصورة السلبية عن الأمازيغية تم بناؤها في هذه الفترة وفي هذا الصراع السياسي الذي يسميه الوزاني بالطور البربري للحركة الوطنية. ولقد تم ذلك عن طريق التمثل الرمزي حيث يتم استعمال عناصر ظاهرة (سلوك الاستعمار الفرنسي) كدلالات لاستحضار المدلولات المستترة(الأمازيغية بكل أبعادها) والغير المعروفة إلا جزئيا عن طريق القياس(91) وبواسطة هذه العملية تنتقل كل الصفات السلبية التي ألصقتها الحركة الوطنية بالاستعمار في إطار الصراع السياسي الإيديولوجي إلى الأمازيغية والمهتمين بها. يقول الوزاني وهو يصف معركة اللطيف بفاس : «تم الاتفاق على العمل يوم الجمعة 18 يوليوز ... وفي القرويين بحضور أكبر تجمهر ممكن من الشباب المناضل الذي تفرق بين صفوف المصلين حتى إذا اختتمت الصلاة نودي بقراءة اللطيف قبل أن يتفرق الناس، ولما شعرنا ببلوغ التأثر أقصاه في كافة النفوس صعد عبد السلام إبراهيم الوزاني إلى كرسي التدريس وفق الخطة المرسومة، وألقى في جموع المؤمنين، ومن حوله حراسة قوية من الشباب المناضل، خطبة قصيرة كنا أعددناها... وقد ألهبت النفوس بما لا مزيد عليه حتى صار الناس يزدحمون حول الكرسي وصراخاتهم تتعالى باستنكار السياسة البربرية المشؤومة. وعيونهم تبكي تأثرا، كلهم ينادون الموت أفضل من الحياة! ومنهم من كانوا يلطمون وجوههم لشدة التأثر عند سماع الخطيب يفضح أمامهم أخطار السياسية البربرية... »(92).

في مثل هذا الجو الذي استمر تكراره لمدة ثلاث سنوات متتالية تم بناء الصورة السلبية عن الأمازيغية كلغة وثقافة وكهوية، التي ارتبطت في المخيال الجماعي للجماعة الوطنية ومحيطها المباشر بالاستعمار وبتمزيق الوحدة الوطنية. وسكنت الأذهان كاعتقاد راسخ. وحيث أنها مجرد اعتقاد فإن نمط اكتسابها لم يمر عبر سيرورة فكرية تستخدم العقل وتعتمد الدراسة والغربلة، بل تم استدخالها وتقمصها عن طريق الفطرة وبشكل لاواعي(93)، أي أن طريقة اكتسابها لا يخضع للمنطق العقلاني بل للمنطق الصوفي والعاطفي(94)، ويوضح المشهد الذي يصفه الوزاني ذلك النمط من الاكتساب توضيحا جيدا. فلقد تم جمع وتعبئة أكبر عدد ممكن من الشباب المناضلين وتم توزيعهم بين صفوف

المؤمنين للسيطرة على المسجد، ويستفاد من السياق أن الدور الملقن لهؤلاء الشباب والذي سيؤدونه داخل مسجد القرويين هو تقوية الحماس والعاطفة عن طريق المشاركة الحماسية في ترديد اللطيف في مرحلة أولى وعن طريق التجاوب مع الخطيب في استنكاره للسياسة البربرية مما حول ما يفوه به من كلمات إزاءها من مجرد وجهة نظر إلى حقائق مطلقة تسكن في لاوعي الحاضرين. فدور هؤلاء الشباب المعبئين سلفا هو خلق الجو الملائم لترسيخ المعتقد الذي تم خلقه وإدخاله بشكل لاواعي في أذهان الحاضرين، وتوضح لقطات البكاء ولطم الخدود والصراخ بأعلى صوت بأن الموت أفضل من الحياة مدى نجاح ترسيخ هذا الاعتقاد بالصورة السلبية للأمازيغية المقرونة بالاستعمار وبالمساس بالوحدة الوطنية. ويستفاد من نظرة شمولية للمشهد العام الذي يصفه لنا الوزاني أن استدخال هذه الصورة السلبية عن الأمازيغية قد تم «بالتعاطف أو التقليد أو الخوف أو الانسياق والتي ترجع إلى ظواهر الإيحاء والتبعية»(95).

وخلال السنوات الثلاث من "الطور البربري" للحركة الوطنية استمر المسجد في لعب هذا الدور : دور استدخال وتكوين الصورة السلبية عن الأمازيغية في أذهان المصلين وتحصينها في مناطق اللاوعي التي لا يستطيع الذكاء ولا الفهم الوصول إليها بالأحرى مناقشتها »(96). وليس «للبراهين والتحليل المنطقي والوقائع سوى وقع خفيف عليها »(97). وهكذا صنع أقطاب الحركة الوطنية هذه الصورة السلبية عن الأمازيغية لأغراض الصراع مع المستعمر بكيفية فردية وفي اجتماعاتهم الخاصة واستغلوا المسجد لتحويلها إلى معتقد لا يقبل النقاش(98)، وعمموها في مرحلة أولى عن طريق المناشير والبرقيات والعرائض والمظاهرات والخطب وعن طريق التعريف بها على الصعيد الإسلامي والدولي.

ومن خلال كل ذلك تم بناء إيديولوجية توحيدية تكتفي بالتركيز على المبادئ العامة للسياسة البربرية لفرنسا(99). ويتم فيها استدخال الخطاب ليس كنمط للتفكير بل كحقيقة تهم المعنيين بالخطاب وتبدو لهم كحقيقتهم الخاصة(100). ويستهدف المتحدث [الحركة الوطنية] بذلك تأكيد وجوده من جهة وفي نفس الوقت إعطاء صورة إيجابية عن نفسه(حركة وطنية، إسلام عربية، وحدة وطنية) وصورة سلبية عن الخصم (استعمار، فرنسية، بربرية، مسيحية، تمزيق الوحدة الوطنية). هكذا تقدم الحركة الوطنية نفسها كممثلة للعناصر الإيجابية من إسلام وعربية ووحدة وطنية في حين يمثل الاستعمار العناصر السلبية وهي هنا المسيحية الفرنسية البربرية تمزيق الوحدة الوطنية(101). وبهذه المعادلة إذن تم إخراج مكون أساسي من مكونات الهوية الوطنية من الدائرة الوطنية ليتم ربطه بالاستعمار. وأصبحت هذه الصورة من البديهيات التي لا تقبل المناقشة ولا يرمي إليها شك(102). ومجمل القول فإن تشكل الصورة السلبية عن الأمازيغية التي تحولت إلى معتقد راسخ قد تم بناؤه في إطار الصراع السياسي الإيديولوجي أو من خلال المناظرة السياسية(103) حيث يرى المتكلم في أدلوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية

والتباهي بينما يرى في أدلوجة الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لاواعية يحجبها أصحابها حتى عن أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة(104).

ولا حاجة لنا إلى القول أن ضرورة الصراع دفعت بالحركة الوطنية إلى اختزال الأمازيغية بكل أبعادها في مجرد قناع يتستر وراءه الاستعمار الفرنسي لتنفيذ سياسته التقسيمية الخبيثة. وشيئا فشيئا تحولت الأمازيغية ذاتها إلى شيء حقير لئم معاد للتقدم والوحدة الوطنية. وكل ما كانت تنشده الحركة الوطنية في صراعها ذاك هو الفعالية أي القدرة على استمالة الناس والاقتراب من أهدافها وليس الخطأ أو الصواب أو الحق أو الباطل(105)، ولم يستطع أحد من الباحثين الذين تناولوا حملتها ضد ظهير 16 ماي 1930 أن يشكك في فعالية دعايتها التحريضية(106)، إذ استطاعت حملتها أن تدفع سلطات الحماية إلى تعديل مقتضيات الظهير بظهير 18 أبريل 1934، كما كانت الحملة مناسبة لتوسيع قاعدة الحركة الوطنية. غير أن محتوى هذه الدعاية هش ولا يهتم بالصرامة الفكرية والثقافية(107)، فالمبالغات(108) التي كانت تستهدف إيقاظ الشعور الديني(109) للمغاربة واستغلاله في محاربة الاستعمار وسياسته لا تستهدف تحليل الواقع كما هو بل تضخيم الوضعية وإبراز عيوب الحاضر لتأكيد أهمية المهام المقترحة(110). وبجانب هذه المبالغات نجد المغالطات ومنها تلك التي تحرف اختصاص المحاكم العرفية وتحوله في إطار الصراع السياسي الإيديولوجي من اختصاص ترابي يهم كافة الأهالي المتواجدين في دائرة نفوذ هذه المحاكم إلى اختصاص عرقي يتم فيه تقسيم المغاربة حسب عرقهم وجنسهم(111)! ومنها كذلك تلك التي تدعي تخلي البربر عن الأعراف باعتناقهم الإسلام(112) ومنها تلك التي تختزل هذه الأعراف في بعض جوانبها التي لا تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية(113) أو تلك التي ترى أن العرف مصطنع(114) لا أقل ولا أكثر. ومن خلال هذه المقاربة التي تعتمد المبالغة والاختزال والمغالطة يقوم أطر الحركة الوطنية ببناء ميثولوجيا الظهير البربري بحيث يتم إدراك حقائق الأمازيغية كما يرددها هؤلاء وليس كما هي في الواقع إذ يتم ترك معناها الأولي والاتجاه نحو معنى ثان(115) لضمان نوع من التلاحم الجماعي(116) يتم فيه دفع الأمازيغية نحو المنطقة المحظورة كشيء منبوذ(117). وارتبطت النظرة الإقصائية بأحزاب الحركة الوطنية ولم تستطع التخلص منها بل فعلت كل ما في وسعها من أجل تعميمها(118).

3- كيف تم تعميم الصورة السلبية عن الأمازيغية

بصدور صحيفة "عمل الشعب" في 4 غشت 1933 انتقلت الحركة الوطنية من فترة الاحتجاج ضد السياسة البربرية إلى فترة حرب القلم للدفاع عن المصالح المغربية(119)، ولكنها حافظت على الصورة السلبية للأمازيغية (التي تم تكوينها في المراحل السابقة) بأشكال متنوعة نذكر من بينها الكتابة الصحفية نفسها. فلقد خصصت "مجلة

مغرب"(120) التي تصدر بباريس وتعبر عن وجهة نظر الحركة الوطنية، عددا ممتازا بمناسبة الذكرى الثالثة للظهير أفردت فيه 63 صفحة من أصل 72 للظهير ولسياسة فرنسا وهفواتها في هذا المجال (121) كما قامت المجلة في أعداد أخرى بنشر مقالات وعروض لأحداث لها علاقة بهذه السياسة(122). ومنذ ذلك الوقت دأبت الصحافة الوطنية على نشر مقالات وافتتاحيات بمناسبة حلول ذكرى صدور الظهير يوم 16 ماي من كل سنة كما اعتادت ذلك جريدة العلم.

وكان إصدار الكتب وسيلة أخرى للحفاظ على هذه الصورة السلبية عن الأمازيغية في أذهان جمهور القراء من المواطنين. ومن بواكر هذه الكتب كتيب صدر بباريس سنة 1931 تحت عنوان مثير هو "عاصفة في المغرب أو أخطاء سياسة بربرية" وبإمضاء مستعار هو مسلم بربري(123). وكان لهذا الكتيب رواج كبير(124). كما يدخل ضمن هذه البواكر كتيب آخر صدر بالعربية تحت عنوان "فرنسا وسياستها البربرية في المغرب الأقصى" من توقيع محمد المكي الناصري سنة 1932(125). ويعتبر الكتاب الصادر سنة 1979 للحاج الحسن بوعياد تحت عنوان "الحركة الوطنية والظهير البربري" أضخم كتاب في هذا المجال(126)، ويتضمن مجموعة من المقالات حول المسألة البربرية منشورة في جرائد متنوعة وبرقيات جاء معظمها من جمعيات ومنظمات إسلامية ترمي كلها إلى فضح سياسة تنصير البربر وأغلبها بدون تواريخ وموقعة من طرف مجهولين. كما يتضمن الكتاب ترجمة لبعض النصوص الفرنسية والتي توضح بعض مظاهر الخطاب حول هذه السياسة من بعض العسكريين ورجال الدين وخاصة المقالات المنشورة في المجلة الشهرية "المغرب الكاتوليكي"(127). ولقد تكفلت مذكرات الوطنيين بالحفاظ على هذه الصورة السلبية عن طريق الكتابة، ويعتبر الجزء الثالث من حياة وجهاد محمد حسن الوزاني نموذجا جيدا في هذا السياق حيث خصص للسياسة البربرية 173 صفحة (من 110 إلى 183) وإذا كان مجال تأثير الكتابة مجالا محدودا نسبيا، فإن الخطاب الشفوي المرتبط بالطقوس المصاحبة لفضح السياسة البربرية من طرف الحركة الوطنية كان أوسع نسبيا لأنه موجه إلى عموم المناضلين، وذلك حتى بعد إلغاء الفصل السادس من ظهير 16 ماي 1930 بظهير 18 أبريل 1934(128).

كما يتم التذكير بالجوانب الرئيسية لأسطورة الظهير البربري، في كل مرة يتم فيها الحديث عن نشأة الحركة الوطنية في المقرات الحزبية وخارجها لأغراض التعبئة والاستقطاب. وبذلك يتم تثبيت الصور التي يتم فيها استثمار الرغبات في فكر مرتبط بالممارسة ولا يقبل الإبطال أو التقيد(129). وهكذا تقوم أسطورة الظهير البربري بتوفير المجال الرمزي للتقارب والتلاقي التي تحتاج إليها الحركة(130) لإضفاء الشرعية على سلطتها الرمزية الجديدة ولإضعاف المكانة الرمزية لسلطة الاستعمار(131). وينجم الفكر السائد الجديد، الذي لا مكان فيه للأمازيغية إلا كشيء منبوذ حقير استعمله الاستعمار

للنيل من الوحدة الوطنية عن الطريقة التي تنتشر بها الأوبئة الإيديولوجية(132)، أي عن طريق السمع والقراءة ومحاكاة المصابين الأوائل لا عن طريق النظر إلى الواقع(133). ويقوم المصابون الجدد الذين استدخلوا أسطورة الظهير البربري كاعتقاد راسخ بمحاولة تبريرها عقلانيا عن طريق عقلنة البناء الفكري الذي يبرر أسباب التبني والاعتقاد وليس المعتقد في حد ذاته(134). فهذا الأخير يتحول إلى عنصر سيكولوجي لا يمكن الاستغناء عنه مثله مثل اللذة والألم(135). ويبدو كموجّه لسلوك الفاعلين تمتزج فيه المصالح الذاتية بالموضوعية(136). وتؤدي طريقة تشكيل وتعميم هذه الإيديولوجية السائدة التي تم بها إقصاء الأمازيغية إلى استبدال الواقع الموضوعي بها من طرف الباحثين المتأثرين بإيديولوجية الوطنية(137) والذين يضعون الالتزام الإيديولوجي فوق المجهود الفكري الذي يتعين بذله للبحث عن الحقيقة(138).

وإذا كانت الأمة في أحد معانيها هي "إيديولوجية الدولة البيروقراطية المركزية"(139) فإن المشروع الذي كانت الحركة الوطنية بصدد تهييئه وهي تصارع الاستعمار لم يضع الأمازيغية ضمن تلك الإيديولوجيا الناشئة بل أقصاها كلية لصالح الإيديولوجيا العربية الإسلامية. غير أن قادة الحركة الوطنية يدركون جيدا أن نجاح مشروعهم يحتاج إلى مشاركة المغاربة كافة سواء أكانوا ناطقين بالعربية أو بالأمازيغية. ولتجاوز هذه المفارقة التجأوا إلى حيلة قاموا بمقتضاها بتمييز براگماتي في الهوية الأمازيغية بين جانبين : جانب ثقافي ولغوي استبعد بذريعة استغلال الاستعمار له، وجانب سياسي وظفوه ضد الاستعمار وضد العناصر الثقافية للهوية الأمازيغية في آن واحد(140). ويتعلق الأمر بالسلوك الأمازيغي التقليدي للدفاع عن الأرض ومقاومة الغزاة. ولغرض هذا التوظيف السياسي أخفوا فجأة وبصفة استثنائية لفظة البربر المعتادة في كتاباتهم وعوضوها بلفظة الأمازيغ(141) أو مازغ(142).

إننا هنا أمام نموذج جيد لاستغلال حسام النظام النهاري للصورة في فترة المقاومة والتأسيس. وقد نجحت الحركة الوطنية في ذلك لأن استغلالها ذاك يطابق تمام المطابقة ما اعتاد عليه الوعي التقليدي الأمازيغي في مثل هذه الفترات للحفاظ على هويته. غير أن التحولات التي أحدثتها متطلبات قيام الدولة العصرية بالمغرب منذ سنة 1912 لم تعد تسمح لهذا الوعي بالقيام بوظيفته المعتادة بنجاح كما كان الشأن في إطار الدولة التقليدية ففي هذه المرة لعب هذا الوعي التقليدي دورا مساعدا في إقصاء العناصر الثقافية للهوية الأمازيغية التي تريد الحركة الوطنية محوها لفسح المجال لازدهار العناصر العربية الإسلامية في الهوية المغربية.

وبما أن هذا الوعي التقليدي الأمازيغي قد استمر كذلك في بداية الاستقلال فقد شكل العائق الثقافي للاهتمام بالأمازيغية بكل أبعادها وهو ما يعالجه الفصل الموالي.

هوامش الفصل الأول

1) أنظر نص الظهير في الجريدة الرسمية عدد 918 بتاريخ 30 ماي 1930، ص: 655.
هذا ولقد قام محمد حسن الوزاني بنشر الفصول الثمانية للظهير في مذكراته مع إغفال إيراد توطئة هذا النص القانوني.
أنظر محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية(3) مرحلة الانطلاق والكفاح (1930 ـ 1934)، مؤسسة محمد حسن الوزاني، الطبعة الأولى 1984، ص: 69، 70 و 71.

2) أستعمل كلمة بيربيري في مقابل كلمة Berbère التي تستعملها سلطات الحماية، وأستعمل لفظة بربري عندما يتعلق الأمر باللفظ المستعمل من طرف الحركة الوطنية، كما أستعمل كلمة الأمازيغ والأمازيغية عندما يتعلق الأمر بتحاليل عامة. والغرض من إيراد هذا التعدد هو التأكيد على أن القبائل الأمازيغية المعنية بهذه الأعراف والتي يدور حولها الصراع، وكانت موضوعا له وليست فاعلة فيه أضحت مثار رؤى متعددة، فكل له أمازيغه وفق أهدافه واستراتيجيته السياسية. ولذلك فلفظة بيربيري تحمل معنى يختلف عن لفظة بربر وعن لفظة أمازيغي؛ الأولى تعبر عن وجهة نظر الاستعمار، والثانية عن وجهة نظر الحركة الوطنية والثالثة تحاول أن تقوم بتحليل الواقع.

3) تقول توطئة الظهير :
«اعتبارا لكون ظهير والدنا المعظم جلالة السلطان مولاي يوسف بتاريخ 11 شتنبر 1914 قد أقر ـ لمصلحة رعايانا ولسكينة إيالتنا ـ احترام النظام العرفي للقبائل البيربيرية المهدأة، وأنه لنفس الهدف أسس ظهير 15 يونيو 1922 القواعد الخاصة المتعلقة بالتفويتات العقارية للأجانب في القبائل ذات العرف البيربيري والتي لا تتوفر على محاكم من أجل تطبيق الشرع، وأن كثيرا من القبائل قد تم تصنيفها منذ ذلك الوقت من طرف صدرنا الأعظم ضمن تلك التي يتعين فيها احترام تطبيق النظام العرفي، وأنه أصبح من المناسب اليوم تحديد وتدقيق الشروط الخاصة التي سيتم فيها إصدار الأحكام في ذات القبائل...».
Cf: Alain Plantey: la réforme de la justice marocaine, la justice Makhzen et la justice Berbère, institut des hautes études berbères, Paris; L.G.D.J., 1952 p : 207.

4) مقتضيات فصول ظهير 16 ماي 1930 :
الفصل الأول : «إن جميع المخالفات التي يرتكبها الرعايا المغاربة في القبائل المعترف بها كذات أعراف بيربيرية والتي تكون من اختصاص القواد في الأجزاء الأخرى من المملكة هي من اختصاص رؤساء القبائل.
الفصل الثاني : «وتحت تحفظ قواعد الاختصاص الجاري بها العمل في المحاكم الفرنسية بإيالتنا فإن القضايا المدنية أو التجارية المنقولة أو العقارية تنظر فيها ابتدائيا ونهائيا طبق للحدود المرسومة بقرار وزيري محاكم خاصة تسمى بالمحاكم العرفية، كما تختص هذه المحاكم في مجال نظام الأحوال الشخصية والميراث، وتطبق العرف المحلي في جميع الأحوال.
الفصل الثالث : «إن استئناف الأحكام الصادرة عن المحاكم العرفية يتم في حالة قبوله لدى المحاكم المسماة بمحاكم الاستيناف العرفية.

الفصل الرابع : «تنظر محاكم الاستيناف العرفية ابتدائيا ونهائيا في القضايا الجنائية وفي جميع المخالفات المرتكبة من أعضاء المحاكم العرفية التي يعود اختصاصها العادي إلى رئيس القبيلة.

الفصل الخامس : «يوضع في كل محكمة عرفية ابتدائية أو استينافية مندوب حكومي مفوض من السلطة الجهوية للمراقبة ويعين فيها كاتب ضبط يقوم كذلك بمهمة عدل.

الفصل السادس : «تختص المحاكم الفرنسية في النظر في الجنايات المرتكبة في البلاد البربرية كيفما كانت حالة مرتكب الجناية.

الفصل السابع : «تكون القضايا العقارية من اختصاص المحاكم الفرنسية إذا كان المدعي أو المدعى عليه ممن يعود أمرهم إلى هذه المحاكم.

الفصل الثامن : «تتولى قرارات وزيرية وضع قواعد التنظيم والتكوين والتسيير للمحاكم العرفية حسب ما تدعو إليه الحاجة».

5) بالنسبة لتفاصيل النظام القضائي الذي يخضع له المغاربة بصفتهم أهالي والذي يتكون من هذا النظام القضائي العرفي والنظام القضائي المخزني يتعين الرجوع إلى الكتاب السابق لبلانتي.

Cf: Alain Plantey: la réforme de la justice marocaine...op.cit.

6) هذا هو نص ظهير 11 شتنبر 1914 «حيث إن قبائل جديدة تنضم يوما بعد يوم إلى الإيالة بفضل الأمن والسلم، وحيث إن هذه القبائل من جنس بربري، ولها قوانين وأعراف خاصة وتستعمل لديها منذ القديم ولها بها تمسك وارتباط قوي، وحيث إنه يتعين لصالح رعايانا ولطمأنينية إيالتنا رعاية الوضع العرفي الذي يحكم هذه القبائل، أصدرنا أمرنا بما يلي :

الفصل الأول : يتم تسيير وإدارة القبائل المسماة بالقبائل ذات العرف البربري بمقتضى قوانينها وأعرافها الخاصة. وتظل خاضعة لنفس النظام القانوني تحت مراقبة السلطات

الفصل الثاني : يقوم صدرنا الأعظم وباتفاق مع الكاتب العام للحكومة الشريفة بإصدار قرارات تعين بالتدريج وحسب الحاجة، أولا : القبائل التي تدخل في نطاق العرف البربري، ثانيا : نصوص القوانين والأنظمة التي تطبق على قبائل العرف البربري».

7) انتقل القضاء العرفي من نظام الجماعات إلى نظام المحاكم العرفية عبر مجموعة من النصوص القانونية الأخرى منها : ظهائر 2 يونيو 1915، و 17 أبريل 1919 و 15 يونيو 1922 و 27 يناير 1923 و 20 غشت 1927 و 4 غشت 1928 ومنها قرارات وزيرية صدرت في 22 شتنبر 1915 و 19 مارس و16 أبريل و 5 مايو 1926.

أنظر محمد حسن الوزني ، مرجع سابق، ص: 65 و 66.

8) Cf: Alain Plantey: la réforme de la justice marocaine...op.cit. p: 128.

9) Cf: Joseph Luccioni:"L'élaboration du Dahir Berbère"in R.O.M.M..n° 38,1984,2: p :75.

10) يتحدث أحد المشاركين في عملية إعداد ظهير 16 ماي 1930 عن نجاح القضاء العرفي بعد سنة 1927 نظرا لبساطته وسرعته. ويقول أنه في نهاية سنة 1929 توجد بالمغرب 81 جماعة قضائية عرفية يخضع لها مليونان من السكان غير أن أحكامها كانت تفتقد الأساس الشرعي بالنسبة للمحاكم الأخرى لأنها تقوم فقط على مجرد دوريات وليس على نصوص قانونية.

Cf: Joseph Luccioni:"L'élaboration du Dahir...p:76.

11) Jean Lafond: les sources du droit coutunmier dans le Sous, imprimerie du Sous

Agadir, sans date, p:10.

12) Cf: Alain Plantey: la réforme de la justice marocaine...op.cit. p: 207.

13) Cf. Gilles Lafuente, "Dossier marocain sur le Dahir Berbère de 1930" in R.O.M.M, n° 38, 1984,2,p:90.

ويشكل الفرع العرفي بالمحكمة العليا الشريفة حسب لوسيوني قضاءا مستقلا يضم رئيسا ومحلفين متميزين عن باقي قضاة المحكمة ويساعده مندوب حكومي خاص وكاتب ضبط خاص. ويستطيع الفرع بطلب من أحد أطراف الدعوى أو بطلب من مندوب الحكومة الاستعانة بمحلفين مختارين من بين أعيان بلاد الأعراف بصفة استشارية، كما تم ربط المصلحة المركزية للعدل التي سبق إحداثها وتسييرها من طرف إدارة الشؤون السياسية، بإدارة الشؤون التشريعية بواسطة مرسوم 26 مارس 1935 وأصبحت مثلها مثل باقي مصالح العدل الأخرى جهازا تشريعيا خاضعا للصدر الأعظم المفوض لتطبيق النصوص الأساسية وفق ظهائر 1914 و 1930 و 1934.

Cf. Joseph Luccioni: L'élaboration du Dahir ... p: 80.

14) ألغيت أحكام هذا الظهير بعد الاستقلال بظهيرين صدرا في 25 غشت 1956 ينص أحدهما على إحداث محاكم للحكام المفوضين في دوائر المحاكم العرفية وتطبق عليها نفس القواعد المتعلقة بالنظام والتسيير الجاري به العمل في محاكم المفوضين، ويضاف إلى المفوضين أعضاء مستشارون. وينص الثاني على إحداث محاكم القضاة في دوائر المحاكم العرفية ويكون لها نفس الاختصاص ونفس النظام المعمول به في محاكم القضاة في باقي أنحاء المغرب.

أنظر عبد الكريم غلاب : تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب. الجزء الأول، مطبعة الرسالة 1987، هامش رقم 4، ص: 60.

15) قام السيد رئيس تحرير جريدة السعادة الناطقة باسم الحكومة بجمع خطب الماريشال ليوطي التي قيلت في مناسبات مختلفة ما بين سنة 1913 و 1924. ويلح ليوطي في كل هذه الخطب على احترام التقاليد والأعراف المغربية والمساجد والشعائر الدينية... وقد تكرر ذلك في الصفحات 39، 49، 51، 56، 59، 66، 68، 74، 93، 96، 104، 105، 106، 109، 111، 113، 114، 116، 120، 131، 133، 139، 140، 144، 145، 146 و147.

علي الطرابلسي، سمط اللئالي في سياسة المشير ليوطي نحو الأهالي، المطبعة الرسمية للحكومة الشريفة، الرباط 1925.

16) بصدد مذهب ليوطي ومعارضيه، أنظر محمد حسن الوزني، مرجع سابق، ص : 185- 186.

17) Cf. Gilles Lafuente, Dossier marocain op. cit. p: 83

18) Cf. Roger Le tourneau, L'évolution de l'Afrique du Nord musulmane de 1920 à 1961. armand colin, Paris, 1962, p: 182.

19) Cf. H. Simon (colonel), Les études berbères au Maroc et leurs applications en matières de politique et d'administration ". Les archives berbères 1915-1916. Puvblications du comité d'études berbères de Rabat, édition diffusion Alkalan 1987, pp : 8 et 9.

20) ويعبر رئيس كتابة ضبط المحكمة العرفية بأكادير عن الموقف الرسمي عند ما يكتب «طرحت المسألة البربرية بالنسبة لفرنسا منذ التوقيع على معاهدة الحماية لأنها كانت تشكل بالنسبة إليها مسألة سياسية وعسكرية. فمن تازا حتى أقاصي سوس قاومت القبائل البربرية، وكان الخوف من فقدان استقلالها ومؤسساتها العرفية هو الدافع لهذه المقاومة. وهو نفس الموقف الذي اتخذته إزاء أغلبية السلاطين. وهذا ما جعل الحماية والسلطان يلتزمان باحترام القوانين والأعراف البربرية».

Jean Lafond, les sources du droit coutumier... op. cit., p: 9.

21) حسب ميشو بلير الذي ارتبطت حياته بالبعثة العلمية منذ تأسيسها سنة 1904، والتي أصبحت تسمى المصلحة السوسيولوجية للشؤون الأهلية بعد التحاقها بالشؤون الأهلية سنة 1920 فإن هدف هذه الأخيرة هو البحث في عين المكان عن كل الوثائق التي تسمح بدراسة الواقع وإعادة تأسيسه وتنظيمه ليس فقط بواسطة الكتب والمخطوطات بل كذلك بواسطة المعلومات الشفوية وتقاليد القبائل والزوايا والعائلات».

Cf. Faouzi M. Houroro, sociologie politique coloniale au Maroc, cas de Michaux Bellaire, éditions Afrique Orient, 1988, p: 14 et 15.

22) أحدث ليوطي مجموعة من المؤسسات والمنشورات مهمتها إنعاش وتأطير ومركزة الأبحاث الإثنوغرافية والتاريخية والقانونية والسياسية ...إلخ وأهم مؤسسة أحدثت بالرباط هي المدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية والتي أصبحت فيما بعد معهد الدراسات العليا المغربية.

كما تم إحداث لجنة الدراسات البربرية التي أصدرت ابتداء من سنة 1915 مجلة الأرشيفات البربرية التي تم تعزيزها فيما بعد بنشرة الدراسات المغربية وفي سنة 1921 تم إدماج الأرشيفات البربرية ونشرة معهد الدراسات العليا المغربية في مجلسة هيسبيريس.

Cf. Ahmed Boukous, la dialectologie berbère dans la période coloniale, in Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat. Langue et société au Maghreb, bilan et perspéctives, 1991, p: 121.

23) ختمت لجنة 8 أكتوبر 1924 والمكلفة بإعداد قواعد الاختصاص للجماعات القضائية تحت إشراف الكاتب العام للحماية مقترحاتها بتأكيدها أنه «لا يوجد سبب يحول دون توقيف وحدة التنظيم القضائي بالمنطقة الفرنسية مادام الأمر يتعلق بتقوية العنصر البربري لكونه يستطيع أن يلعب مستقبلا دور القوة المضادة بل هناك فائدة حقيقية من الناحية السياسية لتكسر المرآة».

Cf. Joseph Luccioni, "l'élaboration du dahir... op. cit., p: 76.

24) Cf. Alain Plantey, la réforme...op.cit., p: 197.

25) Cf. Alain Plantey, la réforme ...op. cit., p: 203.

26) Ibidum, pp: 20 et 206.

27) Le général Catroux, Layauty le marocain, éditions Hachette, 1959, p : 291.

28) عبد الكريم غلاب ، الحركة الوطنية ... مرجع سابق، ص : 59.

29) المرجع نفسه. ص : 59 و 60.

30) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد ، مرجع سابق، ص : 16 و17 .

31) المرجع نفسه ، ص : 17.

32) نفس المرجع، ص : 18.

33) نفس المرجع ، ص : 20.

34) يتبنى كداش هذه الرؤية عندما حاول أن يثبت أن هناك سياسة فرنسية بربرية في الجزائر تعتمد التمييز بين العرب والبربر من خلال التركيز على خصوصية القبايل. ولا توجد أية خصوصية لهؤلاء في نظره.

Cf. Mahfoud Kaddach. "l'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale" in actes du premier congrès...op.cit..p: 276 à 284.

35) Cf.Charles Robert Ageron : Les algériens musulmans et la France. 1871-1919. P.U.F.
Tome I 1968, pp : 277 à 292.

36) Cf. Charles Robert Ageron. : Politiques coloniales au Maghreb. P.U.F. 1972, pp:109 à 120.

37) نفس المرجع ، ص : 121 إلى 135.

38) نفس المرجع، ص : 116 إلى 120.

39) Cf. Pierre Marthelot, "Ethnie et région le phénomène berbère au Maghreb" op.cit.p:466.

40) نفس المرجع ، ص : 467.

41) أنظر المقدمة ص : 11، 12، 13.

42) Cf. Ladislav Cerych; Europeens et marocains 1930 1956. éditions collège d'Europe 1964; pp: 226 à 229.

43) Noureddine Sraied. "politiques culturelles nationales et unité maghrebine" in C.R.E.S.M.. unité maghrébine dimension et prespective, 1972, p:107.

44) Protectorat de la République française au Maroc. direction générale de l'instruction publique, des beaux arts et des antiquités. Historique (1912 - 1930) Paris, 1931, p:57.

45) الوثيقة نفسها ، ص : 70.

46) الصفحة نفسها.

47) نفس الوثيقة ، ص : 59.

48) تأسست أول مدرسة ثانوية مغربية وهي مدرسة مولاي يوسف بالرباط سنة 1923 ثم أعقبتها ثانوية مولاي إدريس بفاس.

أنظر محمد حسن الوزاني، مرجع سابق ص : 271.

49) الوثيقة نفسها.

50) المرجع نفسه الصفحة نفسها.

51) المرجع نفسه، ص: 62 و 63.

52) المرجع نفسه، ص : 63.

53) R.Gaude froy Demombynes. L'oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc, librairie Paul Gueuthner, Paris; 1928, p : 121.

54) يعطي ديمومبينيز مجموعة من التبريرات تحول في نظره دون تطوير البيربيرية ومنها كونها تتسم بالطابع الواقعي المحلي، لا تستطيع التعبير عن ضروريات الحضارة الحديثة كما أنها جد متنوعة فالبيربير في نظره يتكلمون عدة لهجات مختلفة ولا يمكنهم أن يتفاهموا دائما من قرية لأخرى. ويعود ذلك التنوع في نظره إلى انعدام أدب مكتوب يستطيع أن يوحد اللغة كما أن صعوبة العلاقات الاجتماعية في الجبل والتوجهات الفردية للسكان البيربير قد أديا إلى تعميق الخصوصيات اللسنية وتبقى البيبربيرية في نظره، على العلاقات العائلية ولا تستطيع أن تصبح لغة مشتركة في المغرب. ولكنها ستبقى لغة محلية تحافظ على عقلية البيربير وعواطفهم الأهلية التي يصعب أن تعبر عنها لغة أخرى.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

55) كتب أحد قدماء إعدادية آزرو : «بالنسبة للتعليم بإعدادية آزرو، فيما يهم الأقسام الثانوية الأربعة من سنة 1928 إلى سنة 1935 كانت البربرية شبه إجبارية. وكانت العربية تدرس من قبل مدير الإعدادية خارج الحصص العادية بمعدل ساعة في الأسبوع. ومن سنة 1935 إلى سنة 1941 أدرجت ساعة العربية في الحصص العامة الرسمية حيث يتم تلقين مبادئ النحو العربي باللغة الفرنسية بالإضافة إلى مبادئ الترجمة. في هذه الفترة صارت مادة اللغة البربرية مادة اختيارية تلقن خارج الحصة الرسمية العامة. وفي أكتوبر 1941 ارتفعت حصة اللغة العربية إلى ثلاث ساعات في الأسبوع وظلت البربرية مادة اختيارية تدرس تحت إشراف معهد الدرسات المغربية العليا كما تدرس في مراكز أخرى كفاس ومراكش. وابتداء من سنة 1949 صارت حصة اللغة العربية أربع ساعات».

محمد شفيق، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا ... مرجع سابق، ص : 92 ـ 93.

56) يورد أحمد بوكوس ثلاثة أصناف من الفرنسيين يهتمون بمعرفة الأمازيغية : العسكريون المترجمون ويكمن هدفهم الأساسي في تمكين ضباط الشؤون الأهلية من كتب للنحو ومناجد مزدوجة اللغة تسمح بالاكتساب السريع لقليل من لغة المجموعات التي يتعين تهدئتها أو مراقبتها. أما هدف البعثات فكان هو تمسيح المجموعات الأمازيغية انطلاقا من اعتقادهم الخاطئ بسطحية إسلامهم. أما الجامعيون فكان همهم الأساسي وصف بنيات اللغة لهدف علمي بالأساس.

Ahmed Boukous, la dialectologie berbre ... op. cit. p: 120.

57) Alain Plantey, la réforme ... op. cit. p: 200.

58) يخلص سالم شاكر بعد تحليله للسياسة الاستعمارية في مجال الاهتمام بالأمازيغية إلى أن التأثير الوحيد يتجلى في تعميم معرفة علمية عصرية من تاريخ ولسانيات وإثنوغرافيا سمحت بإعادة تثمين الأمازيغية كلغة وكثقافة، وبالتالي فهو يرى أن ما يسمى بالسياسة البربرية لفرنسا مجرد أسطورة محددة بظرفية تاريخية وإيديولوجية معينة. ذلك أن تأثير المعرفة العصرية كان نتاج تطور طبيعي وضروري لمرحلة تاريخية ولم يكن أبدا نتاج السياسة الفرنسية كمجموعة من التدابير ذات أهداف وغايات. فلم يتم التدريس أبدا بالأمازيغية ولو من باب التجريب. ولم يتم اتخاذ أية مبادرة لتشجيع ونشر المكتوب الأمازيغي، كما لم يتم القيام بأية محاولة لإحداث صحافة أمازيغية طيلة وجود فرنسا؛ أما الدراسات الأمازيغية فقد بقيت إلى حدود الاستقلال ظاهرة أكاديمية محضة دون هدف اجتماعي. فإذا كان هناك تأثير فهو مستقل على أي برمجة سياسية ويرجع إلى ما أحدثه إدخال المعرفة العصرية من أثر على مختلف قضايا المجتمع المغاربي وبنياته بما فيه الوطنية نفسها.

Salem Chaker, Laffirmation ... op. cit. p: 22.

59) Alain Plantey.. op. cit., pp: 198-199.

60) المهدي إعزي، "الظهير البربري أسطورة أم واقع؟" ترجمة أفولاي، الهوية، عدد 9، يونيو 1996.

61) Cf. Ladislav Cerych; Europeens et marocains... op. cit. p: 235.

62) Magali Morsy, " El haj Thami Elglaoui, un grand Caïd contre le Sultant et l'indépendance marocaine" in Charles André Julien et autres (S/d) les Africains, tome VIII, éditions j.a. Paris, 1977, pp:65-99.

63) في 6 دجنبر 1950 انتقد السيد محمد اليزيدي في اجتماع مجلس شورى الحكومة الميزانية التي قدمها المقيم العام. وعندما طلب السيد محمد الغزاوي الكلمة لمناقشة ميزانية الأشغال العمومية منعه المقيم العام الجنرال جوان من الكلام وأخرجه من القاعة فتضامن معه زملاؤه وغادروا القاعة بدورهم. وفي 13 دجنبر استقبلهم الملك استقبالا رسميا. وعندما مثل الگلاوي أمام السلطان بمناسبة عيد المولد النبوي يوم 21 دجنبر قال له عبارته المشهورة التي اتخذتها سلطات الحماية والمعمرون ذريعة لانتقاد السلطان. «إنك لم تعد سلطان المغرب بل سلطان حزب الاستقلال. وبذلك فأنت تدفع بالإيالة إلى الكارثة».

Cf. Ladislav Cerych; Eurpeens et marocains .. op. cit; pp: 51-52.

64) اعتمد الجنرال جوان على تحذير الگلاوي للسلطان (رسميا المغرب البيربيري أو الكتلة البيربيرية والبادية بصفة عامة) ليهدد السلطان في 16 يناير 1951 قائلا له : «إما إدانة حزب الاستقلال أو التنازل عن العرش». وقد كرر له تهديده في 12 فبراير. ورد السلطان بتصريح يؤكد فيه ارتباطه بفرنسا ومبادئها الديمقراطية. وأدان العنف لكنه لم يدن حزب الاستقلال. وأمام هذا الموقف انقطعت الصلة بين السلطان والجنرال جوان في 22 فبراير. وبذلك قام الگلاوي بتنفيذ الأوامر التي صدرت له باستقدام الفرسان حيث تحرك هؤلاء باتجاه القصر الملكي بفاس والرباط ما بين 23 و25 فبراير. وتمت محاصرتهما بالجنود.

65) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

66) عندما قام التهامي الگلاوي سنة 1953 تحت إشراف رؤسائه وأصدقائه بباريس بحملته من أجل خلع السلطان الخاضع لحزب الاستقلال، تبعه في حملته هذه 19 باشا من أصل 24 و 317 قائد من أصل 323. لقد نجحت العملية حسب المقيم العام (گران ڤال) حيث خضع البلد (البادية) للعاصمة ممثلا بذلك حزب السلطة وحزب المعمرين في مواجهة سيبة حزب الاستقلال. «نحن لا نعرف سوى الله وفرنسا، اختاروا سلطانكم» هذا ما قاله قواد وباشوات ناحية مكناس وبصوت واحد للمقيم العام گران ڤال.

Elqadery...op. cit., p: 58.

Cf. Ladislav Cerych; Eurpeens et marocains... op. cit. p: 53.

67) Jacques Berque; le Maroc entre les deux guerres, éditions du Seuil, 3ème édition, Paris 1978, p : 240.

68) Anouar Abdelmalek (s.d) : spécifité et théorie sociale C.N.R.S. éditions anthropos 1976, p: 19.

اقتبس واتربوري فكرة جاك بيرك ثم قام بالمقارنة بين ما تقوم به فرنسا في سياستها إزاء الأمازيغ بسياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء الهنود الحمر.

واتربوري، مرجع سابق، ص : 102.

69) Jacques Gagne : Nation et nationalisme au Maroc aux origines de la nation marocaine,

presse de l'imprimerie el maarif al jadida Rabat 1988, p: 631.

70) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الخامسة 1993 ص : 154.

71) المرجع نفسه، ص : 155.

72) المرجع نفسه ، ص : 160 .

73) Roger le Tourneau: évolution politique de l'Afrique du Nord musulman 1920, 1961. Arnaud Colin , Paris 1962, p: 161.

74) Le général Catroux, Lyauty le nouveau ...op.cit., p: 293.

75) علال الفاسي، المرجع نفسه، ص : 160.

76) هذا الجانب الوحدوي المعارض للخصوصيات هو ما لاحظه جورج أوفيد عندما أكد أن تسلسل الأحداث يوضح وخلافا للرأي السائد أن ولادة الحركة الوطنية لم تكن نتاج الاحتجاج ضد الظهير البربيري بل تم إعداد هذا الأخير كوسيلة لمحاربة الوطنية ويستدل بذلك برأي روبير مونتاني في بداية 1930 عندما قال أنه يعتقد أن الحل الوحيد من أجل المحاربة الفعالة ضد نمو التوجهات الوطنية إقامة وتقبل جهوية بربيرية في مستقبل قريب».

Georges Oved; la gauche francaise et le nationalisme marocain, 1905-1955. Tome 2, éditions l'Harmattan, Paris, 1984, p: 26.

77) André Adam, quelques constantes ... op. cit. , p: 442.

78) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية.(1) طور المخاض، مؤسسة محمد حسن الوزاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982، ص: 239.

79) دوكلاس أي اشفورد، التطورات السياسية في المملكة المغربية.

ترجمة الدكتورة عائدة سليمان عارف، الدكتور مصطفى أبو حاكمة، دار الثقافـــة بيروت 1963، ص : 46.

80) تعتبر سنة 1930 سنة تخرج محمد حسن الوزاني من مدرسة البولتكنيك بباريس تخصص علم السياسة كما أوضح ذلك في مذكراته، أنظر محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد(3) ، ص : 81.

81) تعتبر عائلة بوعياد المستفيدة من الحماية الإنكليزية أحد نماذج العائلات التي قامت بدور أساسي في الاحتجاج ضد الظهير الاستعماري بالمغرب ـ الظهير البربري ـ.

أنظر الوزاني، المرجع السابق، ص : 95.

ويورد محمد كنبيب أسماءهم بفاس وهم : الحاج حسن بوعياد وأخوه محمد والحاج الطاهر مكوار بن حمزة الطاهري وعبد النبي بن الحاج الطيب الأزرق وبوبكر بن محمد الأزرق وأخواه محمد وادريس وهم جميعا تحت الحماية الإنجليزية وعبد الرحمان الديوري الذي يتمتع بالحماية الإيطالية.

Mohamed Kenbib, Les protegés. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat 1996. p: 331.

ويؤكد لوتورنو بدوره على أهمية دور التجار المتمتعين بالحماية الأجنبية طبقا لأوفاق مدريد 1880 في حركة الاحتجاج ضد الظهير الاستعماري المعروف بالظهير البربري.

Roger le Tourneau, l'évolution ... op. cit. , p: 184.

82) يقول غلاب تعليقا على حركة اللطيف بالمدن : «لأول مرة بعد الحماية يقع تحول في القوة الوطنية، إذ أخذ سكان المدن يدافعمون عن سكان الجبال، وأخذت العناصر العربية تشعر بواجبها إزاء العناصر البربرية. عاد معنى الأمة الواحدة والشعب الواحد يحتل تفكير الطبقة المحركة في البلاد».
عبد الكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص : 63.
ومن المعلوم أن حجر الزاوية في هذا الدفاع الذي يتزعمه أهل المدن يمر عبر تخلي هؤلاء السكان عن أعرافهم مادام أن الحماية قد تستعملها للتفرقة.

83) Roger le Tourneau, volution ... op. cit., p: 184.

84) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد (3) مرجع سابق، ص : 73.

85) نص دعاء اللطيف هو : «اللهم يالطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير، ولا تفرق بيننا وإخواننا البرابر».

86) انظر التفاصيل في الوزاني ، نفس المرجع، ص : 74، 75 و 76.

87) انظر التفاصيل في الوزاني نفس المرجع، ص : 77 إلى 106.

88) المرجع نفسه ص : 78.

89) المرجع نفسه، ص: 348.

90) الصفحة نفسها.

91) Paul Henry : Chombart de Lauwe, la culture ...op. cit, pp: 240; 241; 242.

92) محمد حسن الوزاني، المرجع السابق، ص : 83.
انظر نص خطبة الوزاني بالقرويين يوم 18 يوليوز 1930 في :
عبد السلام بن إبراهيم الوزاني (خطبة) مجلة أمل، العدد الأول، السنة الأولى، 1992، ص: 143 ـ 144.

93) Dr. Joseph Fursay Fusswerk, la chute des idoles, p: 66.

94) ibidum, p:68.

95) Dr. Joseph Fursay Fusswertk, la chute ... op. cit. , p:196.

96) ibidum, p: 66.

97) الصفحة نفسها.

98) Pierre Ansart, idéologies...p: 212.

99) الصفحة نفسها.

100) المرجع نفسه، ص : 80.

101) وهذا التصنيف واضح من خلال عريضتي فاس وسلا والمقدمتين بمناسبة الاحتجاج على صدور ظهير 16 ماي 1930.
فالعربية والشرع الإسلامي وتوحيد المغاربة تحت نفوذ السلطان من الناحية القضائية وحرية التنقل للوعاظ الإسلاميين هي من المسائل الإيجابية التي تطالب بها العريضتان أما الأمازيغية والمقدمة في العريضتين في شكل لهجات بربرية فتندرج ضمن المسائل التي تطالب العريضتان باستبعادها مثلها مثل التبشير ومشاركة الرهبان في التعليم أو في بناء الملاجئ للأيتام وكذا جوازات التنقل داخل الإيالة.
انظر نص العريضتين في الوزاني، المرجع السابق، ص : 121 إلى 147.

102) يقول غلاب : «ففي مرحلة الظهير البربري كان وعيا وطنيا، ولكن يغلب عليه الطابع الديني، أي

الوطنيين وصلوا إلى توعية الجماهير عن طريق فكرة الفصل الديني الذي يريده الاستعمار بين أجزاء شعب واحد، وعن طريق تنصير البربر وهو واقع لا شك فيه. ولكن وعي المواطن المغربي بواقع المأساة كان وعيا دينيا، فلم يدرك عموم المواطنين التفريق العرقي، القومي أو الجغرافي أو القضائي بين المناطق التي يسكنها الذين يتحدثون بالعربية والمناطق التي يسكنها الذين يتحدثون بالأمازيغية بقدر ما أدركوا خطورة عملية بث النصرانية بين صفوف المسلمين.

وهذا وعي وطني وديني ولاشك، لأن المواطنين المغاربة يفهمون أن الدين أساس الوطنية، ولا يقولون مغربي أو مصري أو عربي بقدر ما يقولون "مسلم". فالوعي كان وطنيا ولكنه بالمفهوم الديني والخصومة مع الاستعمار كانت خصومة وطنية ولكنها بالمفهوم الديني».

عبد الكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية ... مرجع سابق، ص : 103 و 104.

103) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا الأدلوجة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1980، ص:10.

104) الصفحة نفسها.

105) يعتبر شارل بتلهايم الإيديولوجيا "كتمثل لعلاقات قد يكون صحيحا أو خاطئا، وأن أية إيديولوجيا عندما تتحقق تبرهن على صحتها". بينما يرى ميشيل موسخيلي "أن الإيديولوجيا غير واقعية اليوم وتهيء بالنسبة للمستقبل إنجاز هذا اللاواقعي.

Jean Guy Collignon: " L'idéologie soviétique devant la soviétologie scientifique française" in Gérard Dupart (s,d) analyse des idéoligies, Tome I, Paris, éditions Galilée, 1980, pp: 313-315.

106) G.Lafuente, "Dossier marocain sur le dahir berbère" op.cit...p:90.

107) الصفحة نفسها.

108) من بين هذه المبالغات نجد ما كتبه الوزاني من كون الفرنسيين لم يهتموا «بالأعراف إلا لمعارضة الأحكام الشرعية المؤثرة فيها والتوصل بها إلى سلخ البرابر عن الشريعة الإسلامية».

محمد حسن الوزاني، المرجع السابق، ص : 21.

109) يقول لافوينتي الذي قام بدراسة الوثائق المغربية فيما يتعلق بالحملة على الظهير : «إن الحديث عن ألف مبشر مسيحي لحوالي سبعة ملايين أمازيغي رمقارنة وضعية المغرب بإسبانيا في فترة محاكم التفتيش وادعاء أن الهدف الأساسي لفرنسا هو تمسيح المغرب وتقديم أشياء وحقائق لا يمكن التحقق منها هي مبالغات من الصعب قبولها ولكنها فعالة من أجل تعبئة كافة المسلمين في العالم لنصرة الإسلام».

نفس المرجع، نفس الصفحة.

ويقول الوزاني : «ويدخل في نطاق الحرب الصليبية التي كانت قائمة باسم السياسة البربرية في المغرب تصرفات كثير من الحكام الفرنسيين». الوزاني، المرجع السابق، ص: 51.

ويدخل من باب المبالغات المنشور الذي أثبته الوزاني في مذكراته تحت عنوان "نكبة الإسلام" ويخاطب المنشور جمهور المسلمين وعلمائهم ويذكرهم أن فرنسا تريد أن تؤثر في الشعب البربري بإلغاء المحاكم القرآنية وإغلاق المساجد والمدارس التي يتلى فيها القرآن وتسمح بالاباحية وتحول المرأة إلى متاع تباع وتشترى وكل ذلك في إطار حرب صليبية ضد الإسلام.

انظر محمد حسن الوزاني ، المرجع السابق، ص : 145 ـ 146 ـ 147.

110) Pierre Ansart, Idologies ... op. cit. , p: 81.

111) كانت تلك هي وجهة نظر عبد الكريم غلاب والتي أوردتها في الفقرات السابقة عند الحديث عن وجهة نظر الحركة الوطنية، وقد كتب غلاب هذا الرأي سنة 1987 وتأكيده لتلك المغالطة بعد كل هذا الوقت يعني أنها كانت هي السائدة في الأوساط الوطنية وهي التي يتم ترويجها لمقاومة السياسة الفرنسية. كما يورد غلاب في تحليله لنصوص الظهير مغالطة أخرى تتعلق بادعاء أن الاستعمار أحيا النظام القبلي وكأن النظام القبلي لم يكن موجودا عند دخول الاستعمار.

انظر فوقه ص :30.

112) جاء في عريضة سلا في إطار الحملة ضد ظهير 16 ماي 1930 لم يبق «في البربر عند اعتناقهم الدين الإسلامي من العوائد والأعراف ما يصح أن يكون شريعة مطّردة تبنى عليها أحكام المحاكم وقوانينها».

انظر الوزاني ، المرجع السابق، ص : 129.

113) يقول الوزاني : «وفيما يخص الأعراف البربرية فإن كثيرها غير صالح للبقاء لأنه متأخر جدا أي مناف للعرف والحضارة والأخلاق والقيم الإنسانية والتعاليم والأحكام الإسلامية مثال هذا أن المرأة لا ترث وإنما تورث هي نفسها إذ هي من المتاع الذي يباع ويشترى وكذلك البنات».

الوزاني، المرجع السابق، ص : 38.

114) ويقول أيضا : «فالسياسة البربرية قامت على محاولات التفرقة بين المغاربة وهدم الكيان الوطني المغربي، ومحاربة العربية لغة القرآن، والإسلام كدين وشريعة وعن طريق هذا كانت تهدف إلى الإدماج والتنصير.

وتحقيقا لهذا عمدت إلى سلخ شطر كبير من الشعب والتراب عن نفوذ القضاء الإسلامي وإقحامهما في نفوذ القضاء العرفي والفرنسي الذين لا مبرر لوجودهما، لأن الأول مصطنع وملفق وخاص بأزمنة الفوضى والانحطاط، والثاني أجنبي ...».

نفس المرجع ، ص : 43 و 44.

115) Mohamed Arkoun; Essai sur la pensée islamique, éditions Maisonnœuvre et larose 3ème éd., Paris 1984, p: 301.

116) المرجع نفسه، الفصحة نفسها.

117) يتحدث علال الفاسي عن الوطنية الجديدة التي لم تعد بعد مقاومة الظهير تتلخص في الدين فقط بل في السيادة وفي اللغة [العربية] وفي المواطنة العربية الإسلامية. وبهذا يقصي الوطنيون الأمازيغية من هذه الوطنية الجديدة.

علال الفاسي، مرجع سابق، ص : 104.

118) يعتبر موريس دوفيرجيه أن ارتباط الأحزاب السياسية وتأثرها بأصل نشأتها قاعدة عامة.

انظر موريس دوفيرجيه، الأحزاب السياسية، تعريب علي المقلد، وعبد المحسن سعد، دار النهار بيروت 1980، ص: 6.

119) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد (3) مرجع سابق، ص : 356.

120) صدر العدد الأول من مجلة مغرب بباريس باللغة الفرنسية في يولبوز 1932.

انظر الوزاني، مذكرات حياة وجهاد (3) ، مرجع سابق، ص : 206.

121) يستعرض الوزاني عناوين مقالات ذلك العدد الممتاز كما يلي :

يتحتم إلغاء "الظهير البربري" (بقلم النائب جون لونكي، خليفة رئيس لجنة الشؤون الخارجية بمجلس النواب)، تحرير الشعوب يجب أن يكون غايتنا في المستعمرات (جورج موني النائب)، الفضيحة لا تكمن في إفشاء الخطيئة (يورجوري نائب وعضو لجنة الشؤون الخارجية) السياسة البربرية والنظام الدبلوماسي للمغرب : محمد حسن الوزاني، مختلف مظاهر السياسة البربرية في المغرب (محمد اليزيدي)، السياسة البربرية (قدور وهو إسم مستعار لعبد القادر بن جلون) السياسة البربرية في مجال التعليم أو الفرنسية بالمدرسة (بوعزة الزموري، وهو إمضاء مستعار لعمر بن عبد الجليل). بعكس العقل والصواب (ن.ب. إمضاء زوجة عبد القادر بن جلون) القضية البربرية في المغرب، ردود فعل وانتقامات (فتى المغرب) (إمضائي المستعار). والآن (أ.ب. إمضاء لأحمد بلافريج)، رسالة إلى الجنرال نوگيس (عبد اللطيف الصبيحي)، لنصلح العدلية الأهلية (روبير جون لانگي، رئيس تحرير المجلة) ثلاثة أشهر من الاحتجاج من 20 يونيو إلى 20 شتنبر (مغفلة الإمضاء) وصور لعرائض فاس، وسلا والرباط مذيلة بمئات الإمضاءات.

محمد حسن الوزاني، مرجع سابق، ص : 179 ـ 180.

122) المرجع السابق، ص :180.

123) طبع كتاب "عاصفة في المغرب أو أخطاء سياسة بربرية" والذي أصدرته الحركة الوطنية باسم مستعار وهو "مسلم بربري" في سلسلة شهادات لدار النشر ريدير في بحر سنة 1931، ويقع الكتاب في 74 صفحة من الحجم الصغير ويشمل على 7 فصول هي : لمحة تاريخية، ظهير 16 ماي 1930، الشعب المغربي ضد الظهير، الانعكاسات على العالم الإسلامي، القضية البربرية والرأي العام العربي، وسائل الصراع، الخاتمة.

الوزاني، نفس المرجع، ص : 178.

124) نفس المرجع، ص : 179.

125) يتكون كتيب محمد المكي الناصري "فرنسا وسياستها البربرية في المغرب الأقصى" والصادر سنة 1932 من 92 صفحة ويشمل على مقدمة هي التقرير المقدم إلى المؤتمر الإسلامي بالقدس، وعلى عرض بعنوان " السياسة البربرية من وجهتها القضائية" بامضاء اللجنة الشرقية للدفاع عن المغرب. وفي آخر الكتيب خريطة المغرب كما وضعتها الوكالة الإسبانية الكاثوليكية في الرباط وفيها بيان المراكز المسيحية القائمة بحركة التبشير ... إلخ.

محمد حسن الوزاني، نفس المرجع، ص : 180 ـ 181.

125) الحاج الحسن بوعياد، الحركة الوطنية والظهير البربري أضواء جديدة على حياة الحركة الوطنية بالخارج، دار النشر الحديثة، الدار البيضاء 1979، 600 صفحة.

127) انظر في نقد هذا الكتاب

G.Lafuente : Dossier marocain...op.cit..pp: 84 à 90.

128) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد التاريخ السياسي للحركة الوطنية (4) حركة المطالب والدعوة إليها 1934 ـ 1936. مؤسسة محمد حسن الوزاني 1985، ص : 109 إلى 116.

129) Pierre Ansart : Idéologies....op.cit., p:66.

129) المرجع نفسه، ص : 67.

131) المرجع نفسه، ص : 11.

132) تنتشر الأوبئة الإيديولوجية حسب ريمون رويه باعتناق نظرية تستولي على الفكر من حيث أنه مركز عقائد أساسية وهي لا تفترض توافر جماهير بل تكتفي بوجود فئات اجتماعية معبأة سلفا ... ولا يجري

الانتشار بتقليد الأمزجة والمواقف بل على نحو أعمق باقتناع متنقل ثم تكتمل الفكرة على اعتبارها إعلاما نافذا ينير السبيل ... وعلى هذا المنوال نجدها تستولي لا على ضعاف الأدمغة فحسب بل في نفس الوقت على أقوى الأدمغة وأكثرها استعدادا وتأهبا لقبول الإعلام.
ريمون رويه، ممارسة الإيديولوجيا، مرجع سابق، ص : 128 ـ 129.

133) نفس المرجع ، ص : 135.

134) يتبنى الجابري وجهة نظر الحركة الوطنية إزاء الظهير كاعتقاد راسخ عندما يكتب أن الظهير البربري كان يرمي «عزل العنصر البربري في المغرب عن الحقل المعرفي والإيديولوجي العربي الإسلامي وربطه بفرنسا ربطا عضويا لغة وثقافة وربما دينا أيضا ليضمن بذلك بقاء الوجود الفرنسي بالمغرب. ومن هنا جاءت مطالب الكتلة تتويجا لذلك النضال الشعبي ضد تلك السياسة التي تمس الوحدة الوطنية في الصميم».
وهكذا ونتيجة لاستدخال هذا الاعتقاد الراسخ يقصي الجابري الأمازيغية لغة وثقافة من تحديده للأصالة التي تنحصر في نظره في الإسلام والعروبة لا غير. وهو التحديد الذي قامت الحركة الوطنية ببنائه في مرحلة صياغة أسطورة الظهير البربري وقامت بترويجه لاحقا.
انظر محمد عابد الجابري، تطور الانتلجانسيا المغربية ... مرجع سابق، ص : 23، 24، 36 و 37.

135) Cf. Joseph Fursay Fusswerk, la chutte des idoles..;op.cit, p: 62.

136) يتم توجيه سلوك الأفراد والمجموعات بواسطة المصالح. وللمصلحة معنيان : معنى ذاتي ومعنى موضوعي. والمصالح من الناحية الذاتية تتجسد في اهتمام شخص أو مجموعة ما بموضوع معين كاهتمام الشباب بالرياضة مثلا وقد يكون ذلك لميل متميز ومستمر كما هو الشأن بالنسبة للدفاع عن قضية ما، وقد يكون لظروف تاريخية أو ثقافية ما. وقد يعود فقط لحب الاستطلاع والرغبة في الكشف. أما من الناحية الموضوعية فالمصالح تتمثل في الامتيازات التي يحصل عليها الأفراد أو المجموعات في وضعية ما. أو عند القيام بعمل ما أو إبرام تحالف ما أو القيام بصفقة أو توظيف ... وتتميز هذه المصالح بالمنفعة وهي على نوعين هجومية ودفاعية وهي إذن مصدر النزاعات بين الأفراد والمجموعات.
Cf. P. Henry, Ch. de Lauwe; La culture et le pouvoir .. op. cit., pp: 183, 184, 185.

137) نجد هذا الموقف واضحا في أطروحة امحمد مالكي فهو من جهة ينتقد النظرة اللاتاريخية للحركة الوطنية إزاء الاستعمار التي لا تستطيع أن تميز بين ما راكمته التجارب الأوربية من مكتسبات وثوابت السيرورة التي حتمت انتقالها إلى طور الاستعمار أولا ثم الامبريالية ثانيا.
ومن جهة أخرى يتبنى وجهة نظر هذه الحركة حول الظهير ولم تكن الإيديولوجية السائدة التي عممتها هذه الحركة لتسمح له بأي نقد إزاءها .
انظر امحمد مالكي، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1993، ص : 220 و222 بالنسبة للرأي النقدي و ص : 190، 193 و194 بالنسبة للرأي المساير للرأي السائد.
ويتبنى عبد الحميد احساين نفس الرأي السائد إزاء ظهير 16 ماي 1930 عند دراسته لأصول سياسة فرنسا البربرية حيث يرجع أصول هذه السياسة إلى أفكار ليوطي نفسه بالإضافة إلى مجموعة من الرموز الفكرية والروحية من أمثال جورج سوردون وهنري سيمون وبول مارني والأب دوفوكو وروبير مونطاني ...
انظر عبد الحميد احساين، أصول سياسة فرنسا البربرية إلى غاية سنة 1930 . بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1986 ـ 1987.

كما نجده في أطروحة محمد معتصم بطريقة واضحة رغم أن الأطروحة تناولت الأمازيغ عبر التاريخ وتسعى إلى إعادة الاعتبار للأمازيغية في مغرب الاستقلال ومع ذلك يعتبر معتصم كل ما كتب حول الظهير من طرف الحركة الوطنية ومن السوسيولوجيا الكولونيالية كمسلمات لا تقبل النقد. وخاصة في الفصل الأخير من القسم الأخير المعنون "السياسة الأمازيغية لفرنسا" ص 407 ـ 455.

Cf. Mohamed Moatassime, les berbères et l'évolution politique au Maroc (thèse de doctorat d'état, université de Paris I 1975)

كما قام كريدية إبراهيم برفع الخطاب الإيديولوجي للحركة الوطنية حول السياسة البربرية لفرنسا إلى مستوى الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل.

انظر كريدية إبراهيم، السياسة البربرية للحماية الفرنسية في المغرب، شركة الطبع والنشر الدار البيضاء 1985.

138) انظر في نقد هؤلاء :

Mohamed Arkoun; Ouvertures sur l'Islam, Jacques Grancher éditeur, Paris, 1989, pp: 156 et 157.

139) ألبيرتيني وعدد من الباحثين، معنى الأمة، ترجمة أديب العاقل، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1976 ، ص : 15.

140) يعلق أحد مناضلي الحركة الثقافية الأمازيغية على موقف قادة الحركة الوطنية قائلا : «إن قادة الحركة الوطنية اعتبروا ضمنيا أن موقف الأمازيغيين ضد الظهير الاستعماري بمثابة صك تنازل عن الحقوق اللغوية والثقافية وعن الدفاع عن الخصوصيات المغربية. واتجه العديد منهم إلى اعتبار هذه المسألة من خلق الاستعمار أصلا. ولم يريدوا أن يعرفوا أن اللغة والثقافة الأمازيغيتين خالدتان وعريقتان خلود جبال الأطلس والمحيط الأطلسي».

حسن إد بلقاسم، حول الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، 1992، ص : 17 و 18.

141) تفنن الوزاني في استعمال لفظة البربر ومشتقاتها من مثل البربرة والمتبربرين غير أنه وبصفة استثنائية ولأغراض التوظيف السياسي لكفاح هؤلاء ضد الاستعمار التجأ إلى القول أن المغاربة اشتهروا لمواقفهم منذ القديم ضد الاستعمار باسم الأمازيغ أي الأحرار.

انظر الوزاني، مذكرات حياة وجهاد (1) مرجع سابق، ص : 241.

142) أما علال الفاسي فلم يتحدث عن الأمازيغ طيلة حديثة عن الظهير البربري إلا عندما تعلق الأمر بحث هؤلاء البربر على مقاومة الاستعمار والموت من دون الوطن فقال :

صوت ينادي المغربي ... من مازغ ويعرب

يحدو الشباب المغربي ... للموت من دون الوطن.

علال الفاسي، الحركات الاستقلالية مرجع سابق، ص : 175.

الفصل الثاني : العائق الثقافي

أوضحنا في مقدمة هذا البحث أن الأمازيغ يمارسون عملية الانتقال المستمر من منظومتهم الثقافية الأصلية إلى المنظومة الوافدة، وأنهم بذلك حافظوا على الأساسي من ثقافتهم في إطار الدولة التقليدية، وأن ظهور الدولة العصرية بدأ يطرح بحدة محدودية هذا الخيار المألوف وعجزه عن القيام بالحفاظ على الهوية. كما أوضحنا أن هذا التقليد أو الوعي التقليدي يعطي الأولوية للعناصر السطحية للهوية أي العناصر السياسية من ممارسة الحكم أو توظيفه لصالح الأمازيغ ومن مقاومة للدفاع عن الأرض وممارسة السيادة عليها؛ وأما العناصر العميقة للهوية أي العناصر الثقافية فلا يتم اللجوء إليها إلا لخدمة أو تقوية أداء العناصر السطحية أي أنها مجرد أدوات ووسائل للتعبئة. وبهذا كانت العناصر العميقة للهوية - وهي جوهر كل هوية - تستخدم بكثافة سياسيا في الفترات الحرجة أي في مرحلة المقاومة أو في مرحلة التأسيس. أما بعد التأسيس أي في مرحلة التسيير فيتم اللجوء من الناحية السياسية إلى المنظومة الثقافية الوافدة. وتبقى العناصر الثقافية الأصلية تقوم بوظيفتها التقليدية في إطار المؤسسات التقليدية وخارج الأجهزة الرسمية للدولة.

وقد استمر هذا الواقع في بداية الاستقلال وكان استمراره عائقا ثقافيا أمام ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية. وتجلى هذا الاستمرار بشكل واضح في الصراعات التي شهدها المغرب في بداية الاستقلال من خلال تجربتي حزبين سياسيين تتناقضان في الظاهر ولكنهما في العمق وجهان لعملة واحدة : أي الدفاع عن الهوية الأمازيغية بالشكل التقليدي المألوف والذي لم يعد يتطابق والتطورات التي أحدثتها الدولة العصرية بتأثيراتهاالسلبية على الثقافة الأمازيغية كثقافة شفوية. ويعبر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عن تجربة استعمال أهل سوس للوعي التقليدي للحفاظ على هويتهم (II) في حين يعبر حزب الحركة الشعبية عن استعمال هذا الوعي من طرف أمازيغ الأطلس المتوسط أساسا والريف إلى حد ما (I).

I- نموذج الحركة الشعبية

1- هل الحركة الشعبية حزب أمازيغي ؟

هناك خلاف حول الإجابة عن هذا السؤال، فكثير من الباحثين الأجانب يجيبون على هذا السؤال بالإيجاب. بل إن هذه الصفة هي التي تشكل في نظرهم "أصالة الحركة الشعبية

وفرادتها"(1). فلم يتراجع هذا الحزب أبدا عن تعلقه العنيد بالهوية الأمازيغية(2). ولاقناع قارئه يتمسك هذا الحزب بهويته الأمازيغية يشير واتربوري إلى ما تضمنه برنامج هذا الحزب سنة 1959 من الاعتماد على الجماعة كخلية محلية حية بالإضافة إلى تنصيص البرنامج على ضرورة اعتماد الأراضي الجماعية كأساس لبناء الاشتراكية(3) وهو ما أكده من جديد برنامج 1962. وبذلك فقد جعلت الحركة الشعبية من الهوية البربرية حسب المؤلف عقيدة ملازمة لها وقد طالبت باستمرار بوضع برامج لتعليم اللهجات البربرية للمحافظة على وحدة البلاد(4). أما بالازولي الذي يرى في الحركة الشعبية أولا وأساسا حزبا أمازيغيا(5) فيعلل ذلك بكون زعماء الحزب وزبنائه والمتعاطفين معه أمازيغ في معظمهم وعلى وضوح وقناعة أحرضان في ما يخص إعادة الاعتبار للأمازيغ وتدريس لغتهم والحفاظ على تقاليد ونمط عيشهم(6). ويؤكد الأمين العام للحزب في مناسبات مختلفة كما هو الشأن في تصريح له سنة 1964(7) أن جميع المغاربة أمازيغ وأن خصومه يتهمونه خطأ بالعنصرية لا لشيء إلا لكونه يعتز بأمازيغيته وأن المغرب يتوفر على ثروة وطنية جوهرها أمازيغي وبنيتها أمازيغية وللمغرب في رأيه شخصية وثقافة أمازيغيتين. ويرى أن الأمازيغ يشكلون أغلبية السكان ويتبنى مقولة أندري جوليان التي مفادها أن لا وجود للعرب في المغرب بل للأمازيغ على درجات متفاوتة من التعريب. أما اللغة الأمازيغية في نظره فهي لغة حقيقية تعكس حضارة وماض وتاريخ. ويقول في تصريحه أنه طالب في مجلس الوزراء في الآونة الأخيرة تدريس اللغة الأمازيغية. ويضيف أن الأمازيغ يوجدون هنا في بلدهم ومن الأفضل أن تكون الأمازيغية في خدمة المغاربة حتى ولو كان ذلك على مستوى التسيير والعدالة والإدارة. ويرى أن من غير المعقول أن لا يعرف قائد ما الأمازيغية مما يضطره إلى اللجوء إلى المترجم كما ليس مقبولا في نظره أن يصدر قاض أحكامه اعتمادا على ترجمة شاوش. وانطلاقا من كل ذلك يؤكد أحرضان أن العنصر الأساسي الذي يتعين إدراكه هو أنه لا يريد أن تندثر الأمازيغية. وعدم فهم ذلك سيؤدي في نظره إلى ردود فعل معاكسة. ويختم تصريحه قائلا : «لكني أسعى لكي لا يتكهرب المشكل كما هو الشأن في بلجيكا، إني أحاول أن أوفق»(8).

ويبدو من خلال ما قدمناه أن المعايير التي يتم الاعتماد عليها من طرف الباحثين الأجانب لتقديم الحركة الشعبية كحزب أمازيغي تتجلى في نطق أغلبية المنتمين إلى الحزب بالأمازيغية واستلهام برامجه من التراث الأمازيغي مثل الجماعة والأراضي الجماعية والتويزة وكذا مواقف ومطالب أمينه العام فيما يخص العناية بالأمازيغية وتدريسها.

ولا يوافق مناضلو الحركة الثقافية الأمازيغية على هذا الرأي بل يعتبرون «بيانات أحرضان ومقررات الاجتماعات والمؤتمرات مجرد مطالب موجهة إلى الحكومة وإلى الرأي العام ولم يجسدها الحركيون في كتاباتهم التي بقيت مفرنسة أو معربة وكذا في وسائل

إعلامهم وفي المناصب... التي تولوها، مما جعل رصيدهم اللغوي والثقافي الأمازيغي منعدما حتى الآن»(9). ويتبنى هذا الرأي المخالف لما يقول به الملاحظون الأجانب باحث وطني تناول بالدرس الدولة الوطنية والأمازيغ بالمغرب(10) حيث شكك في استمزاغ هذا الحزب(11). وتساءل كيف يمكن للحركة الشعبية الحزب السياسي للأمازيغ والمدافع عن مصالحهم وأحد الحلفاء الموالين للملكية، كيف يمكن لها أن تكون استمزاغية؟»(12). ويضيف: «إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تمنح الملكية لأوراقها الرابحة ولعناصرها في التجزئة مطالبهم الاستمزاغية؟»(13). ثم يجيب على هذه الأسئلة قائلا: «لقد كان الأمازيغ في السلطة دون أن تعترف الدولة التي ارتكزت عليهم بهويتهم ولا حتى بلغتهم؛ كما أن الأمازيغ وهم جزء من الأمة المغربية والفاعلون الرئيسيون في تاريخ البلد لا يوجدون في البناء الوطني لهذا التاريخ!»(14).

إن هذه المفارقة التي تجعل من حزب سياسي حزبا مدافعا عن الأمازيغية والهوية الأمازيغية دون أن يستطيع انتزاع الاعتراف بما يدافع عنه رغم مشاركته في الحكومة تعبر في الواقع عن أزمة الوعي التقليدي للدفاع عن الهوية الأمازيغية. إن التفسيرات السياسية لهذه المفارقة كنعت الحركة الشعبية بالانتهازية أو وصف سلوك أمينها العام بالماكيافيلية حيث يستغل الأمازيغية للحفاظ على مصالحه ومن ضمنها بقائه في السلطة لا تلمس من المسألة سوى الجانب السطحي؛ وما بقي مختفيا كان أعظم وأهم وأشد تأثيرا. إن المسألة مسألة ثقافية، وتتعلق بالجوهر والعمق. أما جوانبها السياسية فليست سوى تجليات لهذا السلوك الثقافي الأمازيغي العتيق. ويشكل هذا الحزب بالتالي النموذج المثالي للتركيز على العناصر السياسية للهوية حيث توضع العناصر الثقافية في خدمة هذه العناصر السياسية. ولا يتم بذل أي مجهود لإنماء العناصر الثقافية التي تشكل جوهر كل هوية. لقد استمرت الحركة الشعبية وأمينها العام المحجوبي أحرضان في تبني شكل من أشكال الاحتفاظ على الهوية لم يعد يطابق العصر. ويبرز ذلك واضحا في نشأة الحزب وفي التطورات التي لحقت به.

2- بصدد النشأة

«لقد كانت الحركة وليدة الأحداث. لم تنشأ من أجل شيء ما، بل نشأت ضد شيء ما»(15). ولقد كتب الكثير عن الأحداث التي اندلعت في بداية الاستقلال في كل من منطقة تافيلالت وزمور والريف في ارتباطها باستياء البادية من الإدارة الجديدة التي يسيطر عليها حزب الاستقلال، وفي ارتباطها من جهة ثانية بصراعات الطبقة السياسية على الحكم في الرباط. وفي خضم ذلك ظهرت الحركة الشعبية للوجود والتي كانت فكرة تأسيسها تراود بعض أعيان البادية الأمازيغية منذ الشهور الأولى للاستقلال(16). وفي انتظار تحقيق أمنيتهم تلك اعتمدوا مؤقتا على حزب الشورى والاستقلال كأداة للصراع ضد

الحزب المسيطر(17). والتجأوا بعد ذلك إلى التمرد على حكومة الرباط التي يسيطر عليها حزب الاستقلال معلنين في نفس الوقت ولاءهم للعرش وللجالس عليه الذي يعين الحكومة ويقيلها.

ويدخل تمرد عدي أوبيهي عامل إقليم تافيلالت سنة 1957 في هذا الاتجاه(18) وإن تم بطريقة غير ملائمة(19). وفي نفس السياق يمكن إدراج حوادث الريف خاصة في مرحلتها الأولى التي وقعت سنة 1958(20). وهذا ما جعل القادري يعتبرها نوعا من إعادة إنتاج حوادث تافيلالت التي وقعت سنة قبل ذلك(21). وتشكل هذه الحوادث شكلا من أشكال الضغط لتحقيق المطالب. وبما أن التمايزات الاجتماعية محدودة وبما أن الوسائل المؤسساتية منعدمة فقد تم اللجوء إلى الأشكال التقليدية المألوفة في مرحلة انتقالية يتم فيها تركيز الصراعات حول جهاز الدولة(22). وهي تعبر عن الرغبة في الاندماج في المجموعة الوطنية على قدم المساواة مع المجموعات الأخرى. فما يرفضه هؤلاء الأمازيغ ليس هو صفة المغربي بل صفة المواطنين من المناطق المهمشة يديرهم مدنيون يجهلونهم ويحتقرونهم(23). وقد ارتبطت هذه الحوادث ارتباطا عضويا بنشأة الحركة الشعبية التي كان يتم التهيء لها في الرباط على قدم وساق(24). فقد اندلعت حوادث الريف بعد نقل جثمان عباس لمساعدي من فاس لدفنه في أجدير(25). وتلا ذلك اعتقال الدكتور الخطيب والمحجوبي أحرضان وبنعبد الله الوكوتي قادة الحركة الشعبية(26). وتوسعت رقعة الأحداث(27) وكانت ترمي من بين ما ترمي إليه إطلاق سراح المعتقلين ومن ضمنهم قادة الحزب الجديد(28) الذي ما زال يبحث عن الشرعية منذ أن وضع ميثاق تأسيسه وقوانينه أمام السلطات، وفتح مقرا له بالرباط في غشت 1957 والذي تم إغلاقه من طرف السلطات فورا(29). وبذلك تم إجبار الحركة الوليدة للعمل في سرية إلى حين صدور ظهير الحريات العامة في 15 نونبر 1958 في أفق التهيء للانتخابات البلدية والقروية التي جرت في 29 ماي 1960. وقدمت الحركة ملفها من جديد فحصلت على الاعتراف القانوني في فبراير 1959 مثلها مثل الحزب الشيوعي المغربي. وعقدت مؤتمرها التأسيسي بالرباط في نونبر من نفس السنة تم فيه انتخاب مبارك البكاي كرئيس شرفي لها والمحجوبي أحرضان كأمين عام والدكتور الخطيب كرئيس لمجلسها الوطني(30).

وهكذا إذن ظهرت الحركة الشعبية إلى الوجود من خلال تظافر عاملين أولهما وجود استياء وتذمر سكان البوادي الأمازيغية من الطريقة التي تدبر بها النخب المدينية التي استفادت من التعليم العصري في عهد الحماية شؤون البادية حيث تجاهلت واحتقرت لغة وثقافة هؤلاء. وكان التعويض السريع للمحاكم العرفية بمحاكم السدد سنة 1956 مؤشرا قويا على ذلك؛ إذ تم الانتقال الفجائي بهؤلاء السكان من التقاضي باللسان الأمازيغي إلى التقاضي باللسان العربي. ولم يكن قادة الحركة الوطنية يدركون ما أحدثه هذا الفطام اللغوي والثقافي في نفوس هؤلاء. فقد كانوا يعتبرون أن الأمازيغية لغة وثقافة وهوية مجرد «مشكل مؤقت سنقضي عليه قريبا باتباع سياسة ثقافية حازمة» كما يقول المهدي

بنبركة[31] الذي يرى أن «المشكل البربري المزعوم ليس سوى من مخلفات السياسة الثقافية للحماية. فهو نتاج مدارسها للأعيان»[32]. ويستمر في شرح هذه السياسة اليعقوبية التي تتجاهل الواقع وترمي إلى تغييره ليطابق المنظور السائد والمرسخ في الوعي الجماعي للحركة الوطنية وقادتها، يمضي قائلا : «إن البربري هو بكل بساطة إنسان لم يلج المدرسة. يتعلق الأمر إذن بمشكل التعليم والتطور الاجتماعي والتجهيز الثقافي والتقني للبوادي»[33]. إن هذه الرؤية السائدة عن الأمازيغية والأمازيغ والتي تم خلقها خلقا أثناء فترة الثلاثينات كما رأينا في المبحث السابق هي التي حالت بين قيادة الحركة الوطنية وأطرها ومثقفيها ـ وبنبركة يمثلهم جميعا أحسن تمثيل ـ وإدراك الدلالات والأبعاد الحقيقية والعميقة لانتفاضات البادية في بداية الاستقلال كشكل من أشكال التعبير عن الهوية الأمازيغية اعتمادا على الوعي التقليدي المألوف. وهذا العجز في الإدراك الذي هو من طبيعة ثقافية وليس سياسية هو ما جعل صحافة الحزب المسيطر تكتفي بترديد تفسيرات سياسية مبسطة من مثل مناهضة الوحدة الوطنية والمشروع الوطني من طرف الإقطاع المتحالف مع الاستعمار. أما العامل الثاني الذي ساهم في إنشاء الحركة الشعبية فيتجسد في استغلال السلطة التقليدية لاستياء البادية للحد من نفوذ حزب الاستقلال الذي كان يسعى أن تكون له الكلمة الأولى والأخيرة في تسيير شؤون دولة الاستقلال؛ ولن يتأتى له ذلك إلا بالحد من نفوذ الملك والملكية.

وتمثل الحركة الشعبية من الناحية الاجتماعية تكتلا يضم جزءا من المقاومة وجيش التحرير بمنطقة الشمال والمغرب الشرقي الذين كان بعضهم في خلاف حاد مع حزب الاستقلال (نموذج عباس لمساعدي) أو عانوا من أجهزته المحلية كما توضح ذلك مذكرات الوكوتي. وقد التحق معظم هؤلاء بالنضال الوطني في مراحله الأخيرة عن طريق الكفاح المسلح[34]، كما يضم هذا التكتل مجموعة من الأعيان ورجال السلطة كان البعض منهم من الذين وقفوا موقفا وطنيا في أزمة 1953 كما هو الشأن بالنسبة لليوسي والبكاي وأحرضان؛ والعنصر الثالث من هذا التكتل يتكون من جماهير الفلاحين المرتبطين بالنظام القبلي والخاضعين لنفوذ الأعيان.

ومن الناحية السياسية يشكل ميلاد الحركة الشعبية بداية تحالف جديد تم بواسطته إعادة النظر في تحالف 1951 ـ 1953. فقد كان هناك آنذاك حلفان يتواجهان حلف يضم الملك والحركة الوطنية التي يسيطر عليها حزب الاستقلال وحلف يضم الإقامة العامة وبعض الأعيان ومعظم رجال السلطة والقبائل الخاضعة لنفوذهم. وقد استعملت البادية في هذا الحلف لمقاومة تحالف الملك والنخب المدينية التي تقود الحركة الوطنية. أما التحالف الجديد فيتقابل فيه طرفان، طرف يتكون من مكونات تكتل الحركة الشعبية حيث نجد الأعيان ورجال السلطة والبادية الأمازيغية من جهة والملك من جهة ثانية في مواجهة النخب المدينية المتجسدة في حزب الاستقلال في مرحلة أولى وفي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في مرحلة ثانية. وقد أوضح ريمي لوڤو في كتابه الفلاح المغربي

المدافع عن العرش(35) آليات توسع هذا التحالف في الستينات وترسخه ونجاحه في تثبيت نفوذ ملكية يسود فيها الملك ويحكم في نفس الآن. كما أوضح جون واتربوري(36) أساليب عمل النسق السياسي الجديد الناجم عن هذا التحالف وطابعه المحافظ حيث يتم استعمال السلطة لأغراض دفاعية وللحفاظ على المواقع.

هذا من الناحية السياسية، أما من الناحية الثقافية وهو ما يهمني هنا فإن نشأة الحركة الشعبية يعبر بوضوح عن الاعتماد على الوعي الأمازيغي التقليدي للحفاظ على الهوية حيث تعطى الأولوية للعناصر السياسية للهوية على حساب العناصر الثقافية. ويتعلق الأمر هنا بالبحث عن القوة السياسية عبر ممارسة الضغط عن طريق التهديد بالسلاح سواء في انتفاضة تافيلالت أو الريف أو في تمرد بلميلودي بزموز لإضعاف حزب الاستقلال وحكومته وتقوية جانب الملك في صراعه مع هذا الحزب. فالوعي الأمازيغي التقليدي اتخذ شكل المقاومة من خلال التعبئة الجماعية التي وفرتها هذه الانتفاضات. وقد ارتكز هذا الوعي الجماعي على الثقافة التقليدية للقبيلة التي أساسها التضامن والتآزر ضد الخطر الذي يشكله المدينيون وأهل فاس منهم بكيفية خاصة على هذه البادية وعلى الملك في نفس الآن في منظور هؤلاء المنتفضين الذين يتم تحريكهم من الرباط. إننا هنا أمام النظام النهاري للصورة بحسامه الذي خرج من غمده ضد هؤلاء المدينيين الذين يمثلون رموز الظلام والشر المطلق. فإذا هاجم الذئب (النخبة المدينية) قطيع الغنم (سكان البوادي) فلابد له من السلوقي (الحركة الشعبية) ليطرده كما يحلو لأحرضان أن يردد بالأمازيغية باستمرار. ولكن السلوقي يحتاج إلى سيد يأتمر بأمره وهو ما يفسر اتخاذ الحركة الشعبية كشعار لها شعار القوات المسلحة الملكية "الله الوطن الملك".

3- كيف لازم الوعي التقليدي تطور الحركة الشعبية

لابد من الإشارة هنا من جديد إلى أن الأمازيغ ينتقلون باستمرار من منظومتهم الثقافية الأصلية إلى المنظومة الوافدة وأنهم يمارسون دائما عملية الصعود والهبوط، وأن المنظومة الأولى كما أوضحنا هنا فيما يخص نشأة الحركة الشعبية منظومة للمقاومة والتعبئة يتم استعمالها بكثافة في فترة التأسيس. أما بعد ذلك فيتم اللجوء إلى المنظومة الوافدة. إن شعار "الله الوطن الملك" يعبر عن الولاء المطلق للعرش، وبالتالي فالخط السياسي للحركة الشعبية من الناحية العملية هو ما يقول الملك أنه هو. ولا تهمني هنا نتائج هذا الموقف على المستوى السياسي بل على المستوى الثقافي حيث يتم وضع المنظومة الثقافية الأصلية في خدمة المنظومة السائدة. ومعلوم أن المنظومة الثقافية السائدة لا مكان فيها للأمازيغية التي بقيت معرضة للتدهور المستمر نظرا لغياب رعايتها وإنمائها من طرف أجهزة دولة الاستقلال. فالخطاب السائد حول الهوية لا يتحدث سوى عن الهوية

العربية الإسلامية. أما السياسة الرسمية في التعليم فكان يطغى عليها قضايا الإزدواجية اللغوية فرنسية عربية ومكانة العربية إزاء الفرنسية؛ أما بالنسبة للحركة الشعبية فعوض الدفاع عن الأمازيغية بحزم تبنت مبدأ الانفتاح على اللغات الأجنبية كرد فعل محتشم للحد من نفوذ العربية. بل إن صحيفة الحزب عند التأسيس كانت تسمى بالمغرب العربي.

ولم تكن ظروف تأسيس الحركة الشعبية لوحدها هي التي حالت بينها وبين ظهور الوعي العصري في صفوفها، بل إن طريقة تطورها كانت بدورها عائقا ثقافيا أمام ظهور هذا الوعي. وقد ارتبط هذا التطور إلى حد كبير بشخصية أمينها العام المحجوبي أحرضان(37). وعلاقته الزبونية بالأعيان من الكسابة وكبار ملاكي الأراضي الذين يبسطون نفوذهم على الفلاحين ويزودون الحزب بأطره المحلية(38)، ويهتمون قبل كل شيء بمصالحهم المادية. وبما أن تكوينهم التعليمي منعدم أو ضعيف فمن غير الممكن أن يتبلور الوعي العصري في صفوفهم. فكان من الطبيعي والحالة هاته أن يستمروا في الدفاع عن هويتهم الأمازيغية بالشكل التقليدي : ومن هنا جاءت أمازيغيتهم أمازيغية محافظة(39) من الناحية السياسية ومعرقلة لظهور الوعي العصري في صفوف الحزب من الناحية الثقافية.

ولابد أن أعيد تأكيد ما يعتبر إشكالا جوهريا في هذا البحث وهو أن الوعي التقليدي هو قبل كل شيء وعي جماعي يخضع له الأفراد خضوعا كليا ويمكنهم تكييفه واستغلاله لخدمة مشاريعهم الخاصة التي قد تبدو في نظر المجتمع كما تقدم نفسها مشروعا سياسيا شموليا؛ وأن هذه العملية هي التي يتم بواسطتها الانتقال من المنظومة الثقافية الأصلية إلى المنظومة الوافدة، وأنه بذلك كانت النخب الأمازيغية تمارس عملية المقاومة والتعبئة للدفاع عن الأرض أو لتأسيس الدول والإمارات. كما رأينا أن هذا الشكل من أشكال الوعي ذي الطبيعة التعبوية للمقاومة أو للتأسيس كان فعالا نسبيا في إطار الدولة التقليدية لكونه ساهم في الحفاظ على أهم مظاهر الهوية الأمازيغية ومن أهمها اللغة وإن في حالة عصيبة في حين اندثرت مجموعة من الهويات باندثار اللغات التي تحملها. كما لاحظنا أن ظهور الدولة العصرية جعل هذا الشكل من أشكال الوعي عاجزا عن القيام بوظيفته التقليدية : وظيفة حماية الهوية الأمازيغية من الاضطراب الذي ينتهي بهذه الهوية إلى الاندثار عندما تتعرض المجموعة إلى سلسلة من التحولات تصل إلى درجة لم تعد فيها المجموعة تتوفر على شفرة تميز بها هويتها عن غيرها. لكل هذا فإن إنتاج الوعي التقليدي بواسطة حوادث تافيلالت والريف وتوظيفه من أجل تأسيس الحركة الشعبية كان من الممكن أن يفتح المجال لميلاد الوعي العصري من داخل صفوف هذا الحزب وترعرعه ونموه التدريجي الذي قد يجعله يحتل شيئا فشيئا مساحة الوعي التقليدي كما وقع في منطقة القبايل بالجزائر بالنسبة لتجربة جبهة القوى الاشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية(40). أو ليست الأحزاب السياسية أدوات عصرية بامتياز؟ أو لم تكن هي

المجال الذي يتم فيه تأطير هذا الوعي العصري وتطويره وتعميمه على المنخرطين والسعي لتوصيله إلى المجتمع بأسره؟ فلماذا إذن أخلت الحركة الشعبية بوظيفة تعميم الوعي العصري بالهوية الأمازيغية؟ وبتعبير آخر لماذا استمر هذا الحزب في اجترار الوعي التقليدي؟ إن القول بأن ذلك يعود إلى تبعيتها السياسية العمياء للسلطة التقليدية الحاكمة من جهة واستمراية تمثيلها للأعيان التقليديين من جهة ثانية لا يرى من المشكلة إلا الجزء البسيط من جبل الجليد الذي يطفو فوق الماء؛ إذ من الممكن أن تقوم الحركة الشعبية بتطوير إيديولوجية محافظة تسمح لها بالمزج بين الدفاع النظري عن خياراتها السياسية وعن تمسكها بهويتها الأمازيغية. ويتطلب هذا القيام بمجهود نظري وتنظيمي وهو ما لم يتم تحقيقه أبدا داخل الحركة الشعبية؛ مما جعلها حزبا سياسيا يسير وفق أساليب ما قبل الدولة العصرية رغم المحاولات العديدة التي تم القيام بها من داخل صفوفها وقد تجلى ذلك واضحا في مراحل تطورها الثلاث.

أ- الأولوية للمشروعية على حساب الشرعية

كان أحرضان يميل إلى التصرف بصفة انفرادية في شؤون الحركة الشعبية خارج الأجهزة والضوابط الحزبية. وقد امتازت المرحلة الأولى بمحاولة بنعبد الله الوكوتي للوقوف ضد هذه التصرفات ولجعل الحركة الشعبية حزبا عصريا كباقي الأحزاب السياسية. وقد استمرت هذه الفترة من التحضير لإعلان إسم الحزب(41) سنة 1958 إلى إعلان حالة الاستثناء في يوليوز سنة 1965. يقول الوكوتي بصدد مؤتمر مراكش سنة 1962 : «كان مهما لا في ضخامة الحضور ولا في التنظيم لولا تلك الهوامش التي أحاط بها أحرضان المؤتمر بدعوى الترفيه عن المؤتمرين حيث جاء برجال ونساء أحيدوس وأحواش من الأطلسين. وهم في الحقيقة استخدموا لخلط الأوراق وليضغط أحرضان بهم على المؤتمرين ليعيدوا له سيطرته على الحركة، وفعلا ونحن في جلسة الافتتاح والجدول كان يقضي بأن الانتخابات هي آخر نقطة فيه [حيث] ينتخب المجلس الوطني وينتخب هذا المجلس رئيسه وينتخب أعضاء اللجنة المركزية واللجنة المركزية تنتخب الأمين العام والمكتب السياسي؛ ولكن أحرضان مع حاشيته قلب المسألة رأسا على عقب. فنحن في أول جلسة الافتتاح ويدخل علينا فوج من البشر من الذين أعدوا للأمر مسبقا، ومن خارج القاعة أي من غير المؤتمرين، ويأخذ أحرضان من بيننا ويحمله على الأكتاف ويأخذ في التجوال به داخل القاعة، وإذا بالجميع تنتابه الفوضى ويقع الهرج والمرج بين مؤيد للعملية ومندد بها... وبعد أن هدأت الحالة أعلن الخطيب أن الانتخابات هي آخر نقطة في جدول الأعمال وسكت الجميع. انتهى المؤتمر في هذا الجو المضطرب. عجز المؤتمر عن انتخاب أعضاء المجلس الوطني... وبعد مدة استكمل المجلس انتخاب أعضائه. وتم اجتماع بالرباط وبدأنا انتخاب رئيسه الدكتور الخطيب وأعضاء اللجنة المركزية. وهنا تجدد الصراع مع أحرضان الذي اعتبر نفسه أمينا عاما من عملية أحيدوس السابقة... وبعد جدال حاد اتفق على حل وسط للمشكل، على أن يعاد انتخابه ولكن لا من اللجنة المركزية ولكن من

المجلس الوطني وإحداث منصب جديد ترضية لي هو انتخاب رئيس اللجنة المركزية حيث أسند هذا المنصب لي»(42).

يوضح هذا النص أن المحجوبي أحرضان استغل استغلالا جيدا الثقافة الأمازيغية التقليدية من خلال استقدامه لمجموعات أحيدوس وأحواش الذين هيأهم لتنصيبه أمينا عاما منذ الجلسة الافتتاحية عوضا عن المؤتمرين وخارج الضوابط التنظيمية. وبهذا الاستفتاء على شخصه يكون قد وضع المؤتمرين أمام الأمر الواقع. هذا من الناحية المادية. أما من الناحية الرمزية فيمثل ذلك رسالة مفادها أن مشروعية زعامة الحزب هي له وحده دون سواه. وأنه يستمد تلك المشروعية من كونه يمثل تمثيلا حقيقيا جماهير المناطق الأمازيغية في البوادي التي تعتبر الحركة ناطقة بإسمها : فهو يلبس لباس هؤلاء في كل لقاء بهم وفي المؤتمرات بالذات، ويخاطبهم بلغتهم في جلسات حميمية قبل وأثناء انعقاد المؤتمر وعلى هامشه وبفصاحة تأسر القلوب(43). فالمسألة بالنسبة إليه هي استمرار لدوره كقائد في قبيلته أيام الاستعمار. إنه يريد استمرار الزعامة بمعناها التقليدي في حقل عصري بامتياز يبدو فيه بمقاييس الزعامة بمفهوم العصر ظلا للدكتور الخطيب(44). وبما أن الأمر كذلك فما على الشرعية وهي هنا ضوابط الحزب وأنظمة تسييره إلا أن تخضع لهذه المشروعية. وقد استمر أحرضان في توجهه ذاك رغم معارضة الوكوتي له إلى أن تم طرد هذا الأخير برفقة الدكتور الخطيب بعد الخلاف بصدد حالة الاستثناء إذ ساندها أحرضان وعارضها الخطيب.

ب- الحركة الشعبية مجال خاص بالزعيم

بعد التخلص من مجموعة الخطيب التي أسست الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية سنة 1967 خلا الجو للأمين العام الذي يقود الحركة الشعبية كما يشاء ويصنع بها ما يشاء في إطار ولائه اللامشروط للسلطة التقليدية. ولذلك كانت الحركة الشعبية هي الحزب الوحيد الذي شارك في مجلس النواب سنة 1970. وقد استمر الأمين العام يأمر وينهي في الحركة بعد انطلاق مسلسل الانتخابات عقب المسيرة الخضراء في 6 نونبر 1975. واستمر في ذلك الوضع إلى أن قررت الأوساط النافذة إزاحته من قيادة الحركة الشعبية سنة 1986، وقد تم ذلك باسم حركة تصحيحية أسفرت عن ثمانية أمناء للحركة الشعبية يتقدمهم خادم المحجوبي أحرضان المطيع على مستوى الحزب وخلفه في وزارة البريد محند العنصر. وكان أحرضان في كل تلك الفترة يعجن الحركة الشعبية كمجال خاص به وكما يحلو له. فقد انتقل من المؤتمر الأول إلى المؤتمر الخامس بالقنيطرة في 4 نونبر 1967 بعد طرد مجموعة الخطيب. ومن الصعب يقول واتربوري أن نعرف أين انعقد المؤتمر الثالث والرابع(45). ولم يبذل الأمين العام أي مجهود من أجل الهيكلة والتنظيم(46). ويقابل كل انتقاد لتصرفاته وكل محاولة للإصلاح وتجديد الحركة

بالطرد(47). ويوضح البيان من أجل تجديد الحركة الشعبية طبيعة الحزب كمجال خاص بالزعيم لا يمت إلى الأحزاب السياسية العصرية بصلة.

فمن الناحية التنظيمية نجد أن المؤتمرات يحضرها كل من هب ودب معظمهم لا يمثلون شيئا بل يحضرون فقط للاستمتاع بالحفلات الفلكلورية على هامش المؤتمر. فقد انعقد مؤتمر 1969 بالهواء الطلق في أحد ملاعب الرباط. أما مؤتمر 1976 بالقنيطرة فينحصر في مونولوگ للأمين العام لمدة تفوق 20 ساعة، حيث بدأ الأمين العام يخطب من بداية إلى نهاية المؤتمر(48). ونتج عن ذلك أن أجهزة الحزب أجهزة صورية لا تجتمع إلا نادرا، وفي كل مرة يتغير الأشخاص المجتمعون. فالأمين العام يحتكر المسؤوليات التي يتم عادة توزيعها في الأحزاب السياسية، ويترأس كافة اجتماعات أجهزة الحزب التي يقوم بتعيين معظمها بما فيها أعضاء المكتب السياسي(50).

ومن الناحية المذهبية، لا يتوفر الحزب على رؤية اجتماعية اقتصادية(51) وينتج عن ذلك تضارب في المواقف بين الفريق البرلماني (الذي لا يجتمع) وأعضاء الحزب في الحكومة(52). إنه التسيب إذن في هذا المجال الخاص الذي يقوم الأمين العام بتدبيره وفق أسلوبه الحذر من «تواجد مثقفين قادرين على التفكير والتنظيم»(53). فعند دخول هؤلاء إلى الحزب يبدأ حماسهم يخبو شيئا فشيئا ويتهمشون أمام كثير من الفوضى واحتكار المسؤوليات وغياب مراقبة إمكانيات الحزب(54)، فيكون مرورهم فيه مرورا سريعا إذا لم ينته بالتهميش والنسيان فسيكون بالإقصاء والطرد(55).

ج- استمرار رغم الانقسامات

بعد إقصاء المحجوبي أحرضان من زعامة الحركة الشعبية في الحركة التصحيحية التي أفرزت ثمانية أمناء للحركة الشعبية(56) عوض أمين عام وحيد من خلال المؤتمر الاستثنائي المنعقد بالرباط في 14 أكتوبر 1986 حاول المحجوبي أحرضان استرجاع زعامة الحزب عن طريق الاعتماد على القضاء. غير أنه تنازل عن الدعوى بعد أن استقبل الملك القيادة الجديدة للحركة الشعبية في 16 يناير 1987؛ وانتهى به الأمر إلى تأسيس حزب جديد يضم ما تبقى من الحركيين الموالين له أو من الذين استاؤوا من الطريقة التي يدير بها محند العنصر الحركة الشعبية بدوره(57). وبذلك أصبح أحرضان من جديد أمينا عاما لحزب الحركة الوطنية الشعبية بعد انعقاد المؤتمر التأسيسي بمراكش يومي 17 و 18 يونيو 1991(58). وقد التحقت مجموعة محمود عرشان بالحركة الوطنية الشعبية بعد ذلك ثم ما لبثت أن انفصلت عنها من جديد؛ وأسس عرشان حزبا جديدا تحت إسم الحركة الاجتماعية الديمقراطية سنة 1996.

ورغم كل هذه الانقسامات فقد حافظ أحرضان على أسلوبه وطريقة تسييره للحركة أو ما تبقى منها. وبما أنه كان مقتنعا بضرورة إعادة الاعتبار للهوية الأمازيغية فان الجزء من

الحركة التي بقيت وفية له هي التي حاولت أن ترتبط بالحركة الثقافية الأمازيغية التي ظهرت رسميا بعد توقيع ميثاق أگادير سنة 1991 وسعت جاهدة لمسايرتها. أما قبل ذلك فقد كانت الحركة تسبح في الوعي التقليدي المتناقض مع الوعي العصري الذي أفرز الحركة الثقافية الأمازيغية.

وقد تعرضنا لهذا الوعي التقليدي من خلال إبرازنا لإخضاع الشرعية للمشروعية وتحويل مؤسسات الحزب إلى مجال خاص يتصرف فيه الزعيم التقليدي كما يشاء. ولذلك فعندما تم طرح ضرورة تدريس الأمازيغية في مجلس وزاري منذ سنة 1964، كان طرحه طرحا فرديا معزولا. ورغم استمراره في هذا الطرح بهذا الشكل الانفرادي منذ ذلك الوقت فهو لم يحقق شيئا لأنه لم يهئ الحزب السياسي العصري الذي يستطيع أن يوفر الشروط الثقافية لتحويل مطلبه إلى مطلب مجتمعي. فالحركة الشعبية لم تكن أبدا حزبا يفتح المجال للأطر والمثقفين لإعادة النظر في الإيديولوجيا السائدة في ما يخص اللغة والثقافة الأمازيغيتين وفي ما يخص الهوية الأمازيغية للمغرب؛ ولذلك بدا خطاب الحزب للكثيرين خطابا للاستهلاك السياسي لا غير؛ وحيث أنه بدا كذلك فهو معرقل لظهور الوعي العصري في وقت استمر فيه تدهور الأمازيغية لغة وثقافة وهوية.

II- نموذج أهل سوس في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية

إذا كانت الحركة الشعبية قد شكلت استمرار التعبير عن الهوية الأمازيغية بالشكل التقليدي بالنسبة لأمازيغ الأطلس المتوسط بالدرجة الأولى والريف إلى حد ما، فان الاتحاد الوطني للقوات الشعبية يشكل نفس الاستمرار بالنسبة لأمازيغ سوس بالدرجة الأولى وأمازيغ بلدة فگيگ إلى حد ما. نعم إن الحركة الشعبية وأمينها العام بالخصوص لا يخفي انتماءه الأمازيغي بل يعتز به ويرتكز عليه باستمرار لإبراز قوة حزبه وتجذره في المناطق الأمازيغية. أما أهل سوس ورموزهم في قيادة الاتحاد الوطني للقوات الشعبية فلا يتحدثون أبدا عن انتمائهم الأمازيغي بل يكتفون بترديد الخطاب السائد داخل حزبهم حتى ولو كان متعارضا أحيانا مع هويتهم. ولا يمثل ذلك الترديد إلا شكلا من أشكال الانتقال من منظومتهم الثقافية الأصلية أثناء التأسيس إلى المنظومة السائدة بعد التأسيس. فهم بدورهم يستعملون ثقافتهم الأصلية بكثافة لأغراض التعبئة والتأسيس. وبما أنهم وهم متسلحون بالوعي التقليدي يركزون على الجوانب السياسية للهوية فبمجرد التأسيس يتقبلون الفكر والثقافة والإيديولوجية السائدة داخل المؤسسة التي ساهموا في تأسيسها أي الحزب، والذي يستعملونه كأداة للصراع السياسي للحفاظ على هويتهم (الدفاع عن الأرض في فترة الحماية والسعي لممارسة السيادة عليها في فترة الاستقلال).

1- الانتماء الجماعي لحزب الاستقلال

اشتهر أهل سوس[59] وخاصة منهم أولائك الذين يقطنون بالمناطق الفقيرة في الأطلس الصغير وبعض مناطق الأطلس الكبير وسفحيهما بالهجرة إلى مدن الشمال لممارسة التجارة أو كيد عاملة في مناجم الفوسفاط والفحم؛ كما هاجروا إلى فرنسا للاشتغال في الصناعة أو في المناجم منذ فترة الحماية. وقد حافظ هؤلاء وخاصة الجيل الأول منهم على ثقافتهم التقليدية ومارسوها في تجمعاتهم الجديدة بالمدن وفي العلاقات فيما بينهم : حيث تعطى الأولوية للتضامن العائلي القبلي على حساب قيم الفردية التي يفرضها عالم المدينة الخاضع لمنطق الرأسمالية. وقد نقلوا تقاليدهم تلك من المجال الاجتماعي الاقتصادي إلى المجال السياسي. وفي هذا الدمج للسياسي والاقتصادي والاجتماعي بواسطة مكونات ثقافتهم الأمازيغية الأصلية ساهموا في الحفاظ على هويتهم بالشكل التقليدي المألوف حيث تعطى الأولوية للسياسي على حساب الثقافي. أي أن الثقافي يصبح أداة للتعبئة وليس هدفا لها[60]. وبتلك الطريقة كان انتماؤهم إلى حزب الاستقلال. يقول أخنوش أحمد أولحاج[61] أحد الذين ساهموا في إرساء دعائم حزب الاستقلال بسوس انطلاقا من الدار البيضاء : لقد اتصلنا بقيادة حزب الاستقلال بعد تقديم وثيقة المطالبة بالاستقلال التي ألهمت في نفوسنا الحماس والإقبال. «وقررنا الانضمام لهم جماعة لا أفرادا ثم كونا مكاتب الحزب في أگادير والناحية»[62].

إن الانتماء الجماعي لحزب الاستقلال من طرف أهل سوس وانطلاقا من الدار البيضاء وبزعامة الناجحين تجاريا يعبر بوضوح عن الوعي التقليدي الأمازيغي، حيث أصبح حزب الاستقلال بالنسبة لهؤلاء أداة لمقاومة النفوذ الفرنسي للدفاع عن الوطن واسترجاع السيادة عليه. فحزب الاستقلال هو الحسام الذي يتأبطه هذا الوعي التقليدي وفق النظام النهاري للصورة. وبما أن الانتماء لحزب الاستقلال كان جماعيا وليس فرديا فقد حافظ أهل سوس على شبكاتهم التقليدية واستعملوها في ممارستهم للسياسة داخل الحزب ولتعبئة ذويهم للانخراط في النضال الوطني من أجل الحرية والاستقلال. وبواسطة هذه الشبكات التقليدية المرتبطة بالتنظيم القبلي حافظوا على تميزهم داخل الحزب. ففي شهادة المناضل عبد الله الصنهاجي[63] في مذكراته نكتشف أن هناك داخل حزب الاستقلال منظمة تسمى اتحاد الجنوب أسسها أبناء الجنوب الذين هاجروا إلى الدار البيضاء والرباط[64]، وتضم هذه المنظمة المهاجرين من أزيد من عشرين قبيلة تمتد من مراكش إلى وارزازات وأصبح لها مجلس إداري يضم ممثلا واحدا عن كل قبيلة ويوجد مقره بالدار البيضاء وله فرع بالرباط. وكانت مهمة اتحاد الجنوب هي التنظيم والتوعية السياسية لأبناء هذه المناطق المضطهدة من الاستعمار الفرنسي والتهامي الگلاوي وأعوانه[65]. ويضيف عبد الله الصنهاجي أن القيادة الحزبية لما اكتشفت أمر هذا التنظيم اجتمعت بنا في مجلس الاتحاد وأبلغتنا رغبة الحزب في حل اتحاد الجنوب فوافقنا ودفعنا أمواله

لصندوق الحزب لنفي التهمة عنه لكونه سيساهم في مد المقاومة وجيش التحرير بالأطر والمناضلين دون أن تعرف قيادة الحزب بذلك(66).

إن ما يهمني في شهادة عبد الله الصنهاجي هو تأكيدها للوعي التقليدي الأمازيغي المرتبط بالانتماء القبلي واستغلال الشبكة التقليدية الناجمة عن ممثلي القبائل في تأسيس منظمة خاصة من داخل حزب الاستقلال كانت في البداية للتضامن وتأطير النازحين الجدد في مناطق الأطلس الكبير وانتهت إلى المساهمة في الكفاح الوطني بتعبئة هذه الشبكات نفسها. وتكمل هذه الشهادة شهادة أخنوش بالنسبة لانتماء أهل سوس (بالمعنى الثقافي للكلمة) إلى حزب الاستقلال. فهو انتماء جماعي يرتكز على الشبكات التقليدية الممثلة للقبائل تم بواسطتها تأطير الذين اختاروا العمل السياسي والذين اختاروا الكفاح المسلح لانخراطهم في المقاومة وجيش التحرير(67) وبدون علم القيادة الحزبية لأهل المدن. ولقد استمرت جماعية أهل سوس عند الانسحاب من حزب الاستقلال وتأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية.

2- الانتماء الجماعي للاتحاد الوطني للقوات الشعبية

كان الصراع من أجل اكتساب النفوذ في بداية الاستقلال متعدد الأوجه والمجالات. وكان حزب الاستقلال كحزب مسيطر معني بها جميعا. فقد استعرضنا في الفقرات السابقة كيف استغل مؤسسو الحركة الشعبية وأسيادهم استياء وتذمر البادية الأمازيغية من الطريقة التي تمت بها إدارة الشؤون العامة في مناطقهم للحد من نفوذ حزب الاستقلال جماهيريا وفي مجال تسيير الشؤون العامة. كما قام حزب الشورى والاستقلال بمعارضة الحزب المسيطر سواء بواسطة وزرائه في الحكومة أو بواسطة نوابه المعينين في المجلس الوطني الاستشاري أو بواسطة صحافته للحد من نفوذه، ولتوقيف أساليبه في البطش والتعذيب(68). وبموازاة هذا الصراع الخارجي شهد حزب الاستقلال صراعا داخليا يبدو في مظهره كحركة من أجل الديمقراطية منبثقة من القواعد بصفة تلقائية؛ ولكنه في العمق صراع مرغوب فيه وتمت قيادته من أعلى من طرف شباب مثقف ذوي أصول مدينية متواضعة ومتبن للخيار الاشتراكي التقدمي(69) الذي يتناقض مع الخيار المحافظ للقيادة التقليدية للحزب(70). وقد أفضى هذا الصراع الذي شاركت فيه نقابة الاتحاد المغربي للشغل وقيادة المقاومة وجيش التحرير والسياسيون الشباب أفضى إلى تأسيس الجامعات المتحدة لحزب الاستقلال في 25 يناير 1959 والاتحاد الوطني للقوات لشعبية في 16 شتنبر 1959.

وقد تحول أهل سوس بصفة جماعية إلى الحزب الجديد بالاعتماد على نفس الشبكات التي أسسوها سابقا وهم في حزب الاستقلال، وكانت ثقافتهم الجماعية التقليدية أداة

تعبوية في هذا الانتقال. فلم تراع فيه الاعتبارات الإيديولوجية بل آراء الجماعة التي يخضع لها الفرد ويثق فيها ويحتمي بها(71). فالسلوك السياسي هنا ليس سوى امتدادا للسلوك الاجتماعي. ويأتي الخطاب الإيديولوجي ليبرر هذا الاختيار السياسي الناجم عن المنظومة الثقافية التقليدية. هكذا يتم الانتقال من المنظومة الثقافية الأصلية التي كانت وراء الانتماء الجماعي لأهل سوس للحزب الجديد إلى استهلاكهم لخطاب الحزب الجديد كمنظومة وافدة على مجتمعهم وثقافتهم الأصلية. فنحن نوجد من جديد أمام مشكل الصعود والهبوط المرتبط بالنظام النهاري للصورة المنتج للوعي التقليدي للحفاظ على الهوية الأمازيغية والذي لم يعد يطابق زوال الدولة التقليدية التي حلت الدولة العصرية محلها.

3- الانتماء الحزبي كوسيلة للاحتماء وكتعبير عن أزمة هوية

يعتبر أهل سوس محافظين من الناحية الاجتماعية؛ وقد ساعدت ثقافتهم الدينية التقليدية التي حافظوا عليها في فترة الحماية عن طريق استمرار عنايتهم بالمدارس العتيقة على إعادة إنتاج هذه الرؤية المحافظة في نظرتها لقضايا المجتمع. وقد استمروا في نفس النهج بعد الاستقلال من خلال نخبتهم التقليدية المؤسسة لجمعية علماء سوس(72). وقد زاد من حدة هذه الرؤية المحافظة كون منطقة سوس من أضعف المناطق فيما يخص الاستفادة من التعليم العصري الذي أنشأته الحماية الفرنسية بالمغرب(73). ويعتبر الشغف الكبير بالانصات والاستمتاع بالأغاني الكثيرة للرايس الحاج بلعيد(74) تعبيرا ملموسا عن سيادة هذه الثقافة المحافظة في سوس ولدى أهل سوس في جميع مناطق تراجدهم. ولقد كان من المنطقي اعتمادا على معايير ثقافتهم أن يبقوا في حزب الاستقلال بعد انقسام 1959؛ غير أنهم اختاروا بدون تردد المساهمة في تأسيس الحزب الجديد، وانتموا إليه بصفة جماعية وتبنوا أطروحاته التقدمية على المستوى السياسي للحفاظ على ما هو أساسي في هويتهم. وقد اتخذ ذلك الأساسي شكلا وظيفيا بالنسبة للتجار في المدن الكبرى وعلى رأسها مدينة الدار البيضاء : أي الحفاظ على مصالحهم المادية أولا وقبل كل شيء؛ أما بالنسبة للعناصر الأخرى وعلى رأسها عناصر المقاومة ومن يمثلهم في قيادة الحزب فقد انخرطوا وهم يركزون على العناصر السياسية للهوية في قضايا وإشكالات حزب سياسي ستساهم في تعميق حيرتهم الهوياتية.

فالاتحاد الوطني للقوات الشعبية «لا يعرف ماذا يريد بالضبط وكان يبحث عن هوية»(75).

أ- الانتماء الحزبي كوسيلة للإحتماء

كان الإحساس بالتذمر من سياسة حزب الاستقلال من طرف البادية الأمازيغية في

الأطلس المتوسط وتافيلالت والريف يبرز بشكل آخر بالنسبة لأمازيغ سوس وتجارهم المستقرين بالمدن الكبرى. فقد بدا لهم حزب الاستقلال الذي انخرطوا فيه بصفة جماعية حزبا يغدق الامتيازات على أهل فاس ويحول بين أهل سوس وازدهار مشاريعهم التجارية. وكانوا يحسون إزاءهم بنفس الحرمان والاضطهاد الذي يحس به التجار الفاسيون إزاء الرأسماليين الفرنسيين قبل 1956. ونظرا لوجود كثير من تجار الدار البيضاء المنحدرين من فاس في القيادة التقليدية لحزب الاستقلال فإن ذلك قد خلق وضعا يسمح بوحدة الأهداف(76) بين التجار السوسيين والاتحاد الوطني للقوات الشعبية. فانتماء تجار سوس للحزب الجديد لا يعدو أن يكون وسيلة لخدمة مشاريعهم التجارية، خاصة وأن الحزب كان يترأس الحكومة(77)، ويقدم نفسه منذ تأسيسه إلى حين إسقاط حكومة عبد الله إبراهيم في 20 ماي 1960 كتعبير عن الضمير الوطني(78) المجسد في وحدة القوات الشعبية التي تتعارض مصالحها مع مصالح الإمبريالية. وبذلك يكون انتماء تجار سوس إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والنضال من داخله نوعا من التعبير عن الخصوصية الأمازيغية بواسطة جماعة الضغط الاقتصادية(79). فانتماؤهم إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية لا يدل على رغبة في إصلاح النظام والمجتمع المغربي بل يبحثون فيه عن الحماية والأمان الضروريين لمشاريعهم ومشاريع مجموعتهم(80). وقد سمح لهم ذلك بدخول معترك السياسة عبر غرف التجارة والصناعة، كما سمح لهم بإقامة علاقة مباشرة مع الحكومة عبر مشاركتهم في لجانها المهتمة بالسياسة التجارية والأسواق والأبناك والقروض(81) بعد انتصارهم على أهل فاس في انتخابات الغرفة التجارية والصناعية بالدار البيضاء سنة 1960(82). ولذلك فعندما انتقل الحزب إلى مواجهة النظام بعد إقالة حكومة عبد الله إبراهيم في ماي 1960، وسعى جاهدا لأن يتحول إلى منظمة ثورية(83) غادره هؤلاء التجار. فهو لم يعد بالنسبة إليهم الأداة المناسبة لحماية مصالحهم واختاروا عوضا عنه جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية كأداة مكنتهم من جديد من السيطرة على غرفة التجارة والصناعة بالدار البيضاء في انتخابات 1963(84).

ب- ممارسة السياسة كتعبير عن أزمة هوية

يمتاز أهل سوس، في ممارستهم لثقافتهم الأمازيغية، بثلاث خاصيات لا تتوفر بنفس القدر والدرجة لغيرهم من ممارسي الثقافة الأمازيغية. أولها أن منظومتهم الكلامية (إذا استثنينا منظومة الطوارق) هي الأقل تأثرا بالعربية بالمقارنة مع الأمازيغية المتداولة في المناطق الأخرى. وتبرز الخاصية الثانية في دأبهم على الاستعمال الشفاهي المكثف للأمازيغية في تدريسهم للدين الإسلامي واللغة العربية في المدارس العتيقة المنتشرة في كافة أرجاء سوس. كما ألفوا بلغتهم مخطوطات دينية واسعة الانتشار يتم استعمالها شفاهيا بعد حفظها من طرف جمهور واسع لا يعرف القراءة والكتابة. أما ثالث هذه الخاصيات فتتجسد في حفاظ أهل سوس على فنونهم الشعرية والغنائية والفرجوية في

المدن الكبرى التي سكنوها بكثافة في فترة الحماية. وتم ذلك عن طريق الاستمتاع بها في حفلاتهم الخاصة وفي الحلقة كمجال عمومي وبواسطة التسجيلات الصوتية التي ابتدأت بالأسطوانات الصوتية ذات 75 لفة أواخر العشرينات.

واعتبارا لهذه الخاصيات الثلاث ولتواجد أهل سوس بكثرة في المدن الكبرى كان من الممكن أن تلعب نخبهم المثقفة دورا مهما في الانتقال بوعيهم بهويتهم من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري، ولكنها لم تفعل. وقد يعود ذلك لضعف في ثقافتها العصرية، فقد انتمت هذه النخبة إلى حزب الاستقلال ثم الاتحاد الوطني للقوات الشعبية وهي لا تحمل معها سوى ثقافتها التقليدية التي تلقتها إما في المدارس العتيقة أو في مدرستي بن يوسف أو القرويين في شكلهما العصري. ويمكن اعتبار محمد المختار السوسي والمتوكل عمر الساحلي والفقيه محمد البصري ومحمد بن سعيد آيت إيدر ومحمد الحبيب الفرقاني رموزا لهذه الثقافة التقليدية. إن التكوين العام لهؤلاء الرموز ومن على شاكلتهم إذا كان يمنحهم أدواتا فكرية للدفاع عن العربية والإسلام لمواجهة المستعمر ولغته فهو لا يفيدهم في شيء في ما يخص التفكير في المكانة الدونية التي تحتلها لغتهم وثقافتهم الأمازيغيتان في إطار الدولة العصرية. وإذا كان تكوينهم هذا يضع الأمازيغية في خانة الشيء اللامفكر فيه فان التزامهم السياسي داخل أحزاب الحركة الوطنية جعلهم يستبطنون الخطاب التبخيسي الذي أنتجته قيادة الحركة الوطنية حول الأمازيغية في الثلاثينات كما رأينا في المبحث الأول والذي استمرت ظروف إعادة إنتاجه بعد الاستقلال من خلال ملابسات صراع الحركة الشعبية مع حزب الاستقلال واختزالها لممارسة السياسة في الولاء اللامشروط للحكم.

ولقد وفر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية من خلال مشروعه السياسي الأداة المثالية لاستمرار الوعي التقليدي بالهوية حيث تعطى الأولوية للعناصر السياسية للهوية على حساب العناصر الثقافية. فلقد كانت قضية الحكم بالنسبة للاتحاد الوطني للقوات الشعبية أم القضايا، فاذا تعذرت المساهمة فيه عن طريق التوافق والتراضي بعد 20 ماي 1960 فلا مناص من مواجهة النظام مواجهة إيديولوجية ومؤسسية وحركية؛ وقد استمرت هذه المواجهة إلى حدود سنة 1974 حيث وفرت قضية الصحراء ظروفا جديدة للالتقاء والتعاون والالتفاف حول الملك. وفي خضم هذه المواجهة، بأحلامها وأوهامها وآلامها وتضحياتها وصراعاتها وانشقاقاتها، عانى الحزب من الناحية السياسية من أزمة هوية(85).

وقد شارك أهل سوس بزعامة نخبتهم ذات الثقافة التقليدية في هذه المواجهة وشغلتهم متاهاتها عن التفكير في واقع هويتهم الأمازيغية في مغرب الاستقلال. وبذلك عملت أزمة الهوية السياسية للاتحاد الوطني للقوات الشعبية على حجب وإخفاء أزمة الهوية الثقافية لهؤلاء السوسيين. فالحزب بالنسبة لهم هو بمثابة الشجرة التي تخفي الغابة، إذ أضحى انتماؤهم ونضالهم داخل هذا الحزب عائقا يحول دون اهتمامهم بهويتهم بشكل عصري

يكون أساسه إنماء لغتهم وثقافتهم. فاذا دخلوا إلى الحزب بصفة جماعية كتعبير عن هويتهم بالشكل التقليدي المألوف فقد تفرقوا بعد ذلك في تياراته وحساسياته وتوجهاته الثقافية والإيديولوجية وفي المنظمات السياسية المتفرعة عنه. فقد غادره محمد بن سعيد آيت إيدر منذ سنة 1967 ليلتحق بمجموعة من الشباب غادروا الحزب قبله وأسسوا منظمة 23 مارس اليسارية. وكان على رأس هؤلاء الشباب عند تأسيس منظمة العمل الديمقراطي الشعبي سنة 1983. ونظرا لموقفه وعلاقاته وعلاقة منظمته وارتباطاتها أصبح يتبنى من الناحية الثقافية ايديولوجية عروبية شغلته عن ثقافته الأمازيغية وحالت بينه وبين الاهتمام بها. أما الفقيه البصري فقد بقي وفيا للاختيار الثوري للحزب كما تمت صياغته في الستينات رغم المؤتمر الاستثنائي وتوضيحه الإيديولوجي سنة 1975(86). ليتحول بعد ذلك إلى داع للوحدة الوطنية على غرار الوحدة التي أدت إلى استقلال المغرب والتي أراد الاتحاد الوطني للقوات الشعبية أن يكون التعبير عنها أثناء حكومة عبد الله إبراهيم. أما محمد الحبيب الفرقاني عضو المكتب السياسي للاتحاد الإشتراكي للقوات الشعبية منذ سنة 1978 فقد تحول خطابه شيئا فشيئا في السنوات الأخيرة إلى خطاب أصولي خاصة فيما يتعلق بطريقة دفاعه عن اللغة العربية ومواجهته للفرنكفونية. كما انتمى آخرون إلى الاتجاه الراديكالي الناجم عن أحداث 8 ماي 1983(87)، والذي أسس حزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي الرافض المشاركة في المؤسسات في الواقع الراهن.

ومجمل القول فان أهل سوس ونخبتهم ذات الثقافة التقليدية التي انتمت إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية يعانون من فشل مزدوج : فشل سياسي، إذ نتج عن السيرورة السياسية والتنظيمية للحزب تهميشا لهم ولدورهم ليس فقط حزبيا بل وطنيا، وفشل ثقافي لأن انشغالهم بالسياسة بالشكل الذي طرحت به داخل الحزب حال بينهم وبين التفكير الجدي في المآل الذي آلت إليه لغتهم وثقافتهم في مغرب الاستقلال. ولم يصب الإخفاق هذه النخبة ذات الثقافة التقليدية فقط بل امتد كذلك ليشمل الذين حاولوا بعد خروجهم من الاتحاد تأسيس أحزابهم الخاصة تعتمد أهل سوس كقاعدة جماهيرية لها.

ج- نهاية دور الوعي التقليدي كأداة للتعبئة

إذا كان أهل سوس قد انتموا بصفة جماعية إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية فان الكثيرين منهم قد غادروه فيما بعد لكون سيرورة تطوره لا تستجيب لمتطلباتهم وانتظاراتهم. ويمكن التمييز بين مجموعتين : مجموعة كبار التجار وعلى رأسهم أخنوش أحمد أولحاج وناجم أباعقيل حيث ابتعدوا عن حزب لم يعد يوفر لهم الحماية الضرورية لازدهار أعمالهم ومشاريعهم الصناعية والتجارية، ومجموعة المقاومين وعلى رأسهم عبد الله الصنهاجي وحسن إسماعيل شهابي الذين كانوا غير متفقين مع الخط السياسي للحزب. وعند بروز قضية الصحراء سنة 1974 حاول هؤلاء وأولائك أن يتحدوا لتنفيذ فكرة

طالما راودت البعض منهم ألا وهي جمع كل أهل سوس الذين غادروا الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والاعتماد عليهم كمنطلق لتأسيس حزب سياسي جديد يرتكز على الإثنية كأداة للتعبئة(88). ولم تستطع المجموعتان أن تتفقا على تنظيم واحد فخرجت كل منهما بحزبها الخاص في نونبر 1974 : مجموعة التجار والصناع بالحزب الحر التقدمي(89) ومجموعة المقاومين بحزب العمل(90). ويعود سبب الخلاف في الظاهر إلى اختلاف في التصورات في المجال الاقتصادي الاجتماعي وما يتبع ذلك من الشريحة الاجتماعية التي يتوجه إليها خطاب كل من المجموعتين. فمجموعة الدار البيضاء المؤسسة للحزب الحر التقدمي تدافع في بيانها السياسي والمذهبي عن الليبرالية وتعطي الأولوية لتشجيع المبادرة الخاصة في المجال الاقتصادي(91). وهي بذلك تتوجه إلى طبقة المقاولين دون غيرهم. أما مجموعة الرباط المؤسسة لحزب العمل فتقدم نفسها كامتداد للمقاومة بطريقة إصلاحية وليست ثورية(92). ولذلك فهي تتبنى برنامجا إصلاحيا يعطي الأولوية للبادية(93). ويلاحظ على برنامج الحزبين أن أي منهما لم يشر إلى المسألة الثقافية فبالأحرى أن يتحدث عن اللغة والثقافة الأمازيغيتين. كما يلاحظ في نفس الوقت أن كلا الحزبين يتجه في الاستقطاب إلى المنحدرين من سوس قبل غيرهم اعتمادا على روابط القرابة والقبيلة والصداقات : أي على العناصر التقليدية التي يتم اعتمادها كأداة للتعبئة وليس كهدف لها. إذ الهدف بالنسبة للحزب الحر التقدمي هو تشجيع المبادرة الخاصة وبالنسبة لحزب العمل الاهتمام بالبادية وحالة المقاومين. ولذلك فالحزب الحر التقدمي الذي ساندت صحافته الأحرار في الانتخابات البلدية والقروية لسنة 1976 والانتخابات التشريعية لسنة 1977 قد اختفى نهائيا بعد تأسيس التجمع الوطني للأحرار. إذ أن برنامجه هو ما يقوم به الحكم من أعلى وبواسطة الحزب الجديد. أما حزب العمل فقد استمر من الناحية التنظيمية ولكنه لم يصل أبدا إلى أن يكون له أي تأثير على المستوى السياسي.

إن إخفاق الحزبين يدل على أن التحولات التي شهدتها التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية المغربية في مغرب الاستقلال لم تعد تسمح باستمرار الوعي التقليدي الأمازيغي ودوره في الحفاظ على الهوية الأمازيغية. ومع ذلك استمرت النخب الأمازيغية تتشبث بهذا الوعي رغم الاضطراب الذي طال الهوية الأمازيغية في مغرب الاستقلال وشكل ذلك التشبث عائقا ثقافيا كبيرا لم يسمح للوعي العصري الجنيني بالحفاظ على الهوية الأمازيغية وإنمائها وحال بينه وبين التوسع والانتشار.

هوامش الفصل الثاني

1) Claude Palazzoli; Le Maroc politique de l'indépendance à 1973, textes rassemblées et présentées par; éditions Sindbad, 1974, p: 172.

2) جون واتربوري، الملكية والنخبة السياسية في المغرب. ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة، بيروت 1984، ص : 219.

3) الصفحة نفسها.

4) الصفحة نفسها.

5) Claude Palazzoli; Le Maroc politique op. cit. p:173.

6) الصفحة نفسها.

7) تصريح المحجوبي أحرضان لمجلة جون أفريك بتاريخ 20 دجنبر 1964 أورد نصه بالازولي في المرجع السابــق، ص : 180 ـ 181.

8) نفس التصريح، نفس المرجع، ص : 181.

9) أحمد الدغرني، أية حركة شعبية ؟ مطبعة الرسالة الرباط، الطبعة الأولى 1991، ص : 8.

10) Cf. Mustapha Elqadery; L'état national et les berbères, le cas du Maroc, mythe colonial et négation nationale. Thèse pour l'obtention de Doctorat nouveau régime en histoire cotomporaine, Université Paul Valery Montpellier III, 1995.

11) الاستمزاغ حسب سالم شاكر هو (بالمعنى الحيادي لا القدحي للكلمة) الحركة السياسية الثقافية التي تطالب وتدافع عن المزوغة.

Salem Chaker; critique d'un mythe, à propos des bases sociales du mouvement berbère. in Tafsut études et débats, n 2 Tizi Ouzou, avril 1985.

والواضح أن الأمين العام للحركة الشعبية يطالب ويدافع عن الأمازيغية وأن ما ينقصه هو وحزبه يتجسد في ما أوضحته في بداية هذا البحث بالنسبة لتعريف الحركة الثقافية الأمازيغية أي السعي إلى إنماء الأمازيغية بمجهودات ذاتية أولا وعدم الاكتفاء بمجرد المطالب. كما أن الحزب يوجد في السلطة ولم يحقق الحد الأدنى من مطالبه واستمر مع ذلك في التواجد في السلطة.

12) Cf. Mustapha Elqadery ... op. cit. chapitre VII, p: 14.

13) الصفحة نفسها.

14) الصفحة نفسها.

15) Cf. Driss Belhoucine et autres, le manifeste pour un renouveau du mouvement populaire in

أحمد الدغرني، أية حركة شعبية؟، مرجع سابق، ص : 58.

16) يورد الوكوتي في مذكراته كلام الخطيب حول الموضوع : «في الشهور الأولى للإستقلال عقد اجتماع بقصبة موحى أوسعيد ترأسه كل من الحسن اليوسي وعدي أوبيهي. وطرحت فيه مسألة الخروج بحركة بربرية فتخوفت من هذه الظاهرة واتصلت بأحرضان في الموضوع، فوجدته غير قابل للفكرة. فاتصلنا بإدريس المحمدي وعبد الرحيم بوعبيد وعقدنا اجتماعا عند أحرضان وناقشنا الموضوع. واتفقنا على أن نعقد اجتماعا موسعا يحضره أشخاص أخرون لمعالجة الموقف والخروج بحركة سياسية وطنية لا تتأثر بأي نزعة عرقية. ولكن المهدي بن بركة أجهض هذه المحاولة».

بنعبد الله الوكوتي، ذكريات مقاوم، مطبعة التوفيق الطبعة الأولى الرباط 1986، ص : 316 و173.
وقد أكد المحجوبي أحرضان على نفس الرأي في مذكراته.
انظر الزايغ، المحجوبي أحرضان، حاوره محمد خليدي وحسين خباش، منشورات افريقيا 1999، ص: 33 ـ 34.
أما واتربوري فيقول في هذا الصدد : راجت شائعات آنذاك عن إنشاء حزب قروي كبير. ومن المحتمل أن تكون فكرة إنشاء حزب منافس لحزب الاستقلال قد ساورت جل كبار قادة القبائل أمهروق (زيان)، عدي أوبيهي (آيت إزدگ)، موحا أسعيد (آيت ويرا) والحسن اليوسي (آيت يوسي). وكان الملك يفضل أن تأتي المبادرة من مبارك البكاي أو الحسن اليوسي، لكن لم يتجرأ أي منهما على الانتقال إلى العمل.
واتربوري، مرجع سابق، ص : 213.

17) حسب واتربوري من الطريف أن يتولى حسن الوزاني الزعامة في منطقة بربرية. ومع ذلك فقد لعب هذا الدور خلال سنتي 1956 و 1957 وكانت الجيوب الأولى لحزب الشورى والاستقلال منتشرة آنذاك في الأطلس المتوسط وتافيلالت والريف. وتأتي غرابة هذا الوضع حسب المؤلف من كون عدد من الشخصيات البربرية كانت تتطلع إلى الزعامة السياسية على الصعيد الوطني.
جون واتربوري، مرجع سابق ، ص : 212 ـ 213.

18) ابتدأ تمرد الزدگي عدي أوبيهي عامل إقليم تافيلالت الذي كان قائدا على المنطقة أيام الاستعمار في يناير 1957 واستمر إلى أكتوبر من نفس السنة في الفترة التي تولى فيها الاستقلالي إدريس المحمدي وزارة الداخلية خلفا للحسن اليوسي و قد انتهى التمرد باعتقال عدي أوبيهي والحكم عليه بعد سنتين من الاعتقال بالإعدام ومات في السجن في 30 يناير 1961. وقد قام مصطفى القادري بتقديم أهم تفاصيل الحدث نقلا عن وليام زارتمان.
Cf. Mustapha Elqadery ... op. cit. chapitre VII, p: 14 et 18.

19) وصف واتربوري الطريقة التي عبر عنها عدي أوبيهي عن شعوره المعادي لحزب الاستقلال بالتهور. إذ قام بعد أن حصل على أسلحة من ضباط فرنسيين، وبتشجيع من وزارة الداخلية التي يتولاها الحسن اليوسي، بإغلاق مكاتب حزب الاستقلال واعتقال ضابط شرطة ميدلت واحتلال الطريق بينها وبين فاس بحجة حماية العرش من دسائس الحكومة. ولقد خرج الوجهاء البرابرة والفرنسيون من هذا الحدث في حالة يرثى لها واستفاد منها حزب الاستقلال.
واتربوري، مرجع سابق، ص : 213 و214.

20) يميز واتربوري في حوادث الريف بين مرحلتين : مرحلة أولى تبدأ من ربيع 1958 إلى نونبر من نفس السنة ويتبنى فيها المؤلف أطروحة گيلنير التي تقول أن الانتفاضة ليست مستقلة عما يجري في الرباط بل يتم تحريكها من هناك. أما المرحلة الثانية في نظره (يناير 1959) فقد تكون القبائل فيها سعت إلى استقلالها حيث أن الحاج سلهام أمزيان من بني ورياغل وبوجود الحاج من گزناية وعبد الله الصنهاجي قاموا بقيادة الانتفاضة التي قمعت بدون شفقة. وانتهى كل شيء في 16 يناير بفرار أمزيان إلى إسبانيا ودخول الأمير الحسن وعبد الله إبراهيم إلى الحسيمة.
واتربوري ، نفس المرجع، ص : 217 و 218.
وتنعت سنة هذه الأحداث بالريف ب "أسگاس ن أوقبّو" أي عام القبعات.

21) Cf. Mustapha Elqadery ... op. cit. , p: 22.

22) El Baki Hermassi; état et société au Maghreb, éd. anthropos 1975, p: 156-157.

23) André Adam; quelques constantes ... op. cit., p: 442.

يقول واتربوري بهذا الصدد : «رغم وجود الحسن اليوسي على رأس وزارة الداخلية في الحكومة الأولى تسلل رجال حزب الاستقلال إلى البوادي من موظفي وزارة الداخلية والأشغال العمومية إلى منظمي الحزب. وكانوا يحتقرون أعيان البوادي ويحقدون عليهم. لقد أخل هؤلاء الدخلاء المتطاولون على أشكال التحالفات التي تكونت بعناية في عهد الحماية وبشبكات المؤيدين المحليين، وأظهروا بصفة عامة جهلا كبيرا للعوائد

السياسية في العالم القروي».
واتربوري ، نفس المرجع، ص : 212.
24) حسب الوگوتي : «تعقد لقاءات ليلية في منزل أحرضان ومنزل إدريس الشرادي... ومرة بعد أخرى بمنزل البكاي ومنزل الحسن اليوسي. وكان المجتمعون يضعون اللبنة الأولى لهذه الحركة».
الوگوتي، المرجع السابق، ص : 318.
25) تم اغتيال محمد بن عبد الله المساعدي المعروف بالاسم الحركي عباس في 27 يونيو 1956 بفاس في إطار تصفية الحسابات التي شهدها بداية الاستقلال. وقد كان عباس من أشد المعادين لحزب الاستقلال. وحسب واتربوري فهو من قبيلة آيت إسحاق جنوب مدينة خنيفرة وقد انتقل إلى مدينة الدار البيضاء واعتقل هناك سنة 1954. وعندما أطلق سراحه التجأ إلى الشمال وفجّر المعارك هناك.
واتربوري، مرجع سابق، ص : 183.
أما عبد الله الصنهاجي فيضعه من ضمن أعضاء قيادة المقاومة السرية في المنطقة الشمالية الذين هاجروا من الجنوب إلى تطوان كما يضعه في المرتبة الثانية بعده مباشرة في التسلسل القيادي لمؤسسي جيش التحرير بالناظور.
مناضل عبد الرحمان عبد الله الصنهاجي، مذكرات في تاريخ المقاومة وجيش التحرير المغربي من 1947 إلى 1956، مطبعة فضالة المحمدية 1987، ص : 232 - 233.
ويدخل نقل جثمان عباس إلى أجدير في إطار عملية جمع رفات شهداء جيش التحرير الذين كانوا مبعثرين في الجبال بمناسبة الاحتفال بذكرى ثاني أكتوبر 1955 في إحدى معاقلها الأولى. وتم الاتفاق على إحداث ثلاث روضات، واحدة بتيزي أوسلي والثانية بأجدير قرب بوريد والثالثة بأكنول. وتم توقيع طلب نقل الجثمان من جماعة من المقاومين وقادة جيش التحرير هم : الدكتور الخطيب، وبن عبد الله الوگوتي، وعبد الله الصنهاجي، والحسن الموذن، والسباعي وأحمد الميداوي. ولم يتم إخبار المعنيين بالأمر بالمنع من طرف عامل إقليم فاس إلا عشية نقل الجثمان. ولم يكترثوا به، فقاموا بنقل الجثمان والاحتفال بالذكرى كما كان مقررا لها يوم 2 أكتوبر 1958.
الوگوتي، مرجع سابق، ص : 335 إلى 339.
26) انعقد مجلس وزاري تقرر فيه اعتقال أربعة أشخاص هم : الدكتور الخطيب، بنعبد الله الوگوتي وعبد الله الصنهاجي (والثلاثة من موقعي طلب نقل جثمان عباس المساعدي) والمحجوبي أحرضان عامل إقليم الرباط. ويورد الوگوتي الخبر ويعلق قائلا : «أما أحرضان فحشر معنا، أما عبد الله الصنهاجي فقد اختفى بالدار البيضاء ولم يتم اعتقاله».
الوگوتي، مرجع سابق، ص : 340 - 342 - 343.
27) بعد اعتقال قادة الحركة الشعبية توسع التمرد ليشمل قبائل الريف والأطلس المتوسط وهضبة زمور من آيت يوسي وبني وارابن وبني ورياغل وگزناية ومرنيسة وصنهاجة وآيت سغروشن وزمور.
Mustapha Elqadery ... op. cit., p: 22.
28) يقول الوگوتي في مذكراته أن محاولات حكومة بلافريج لإرسال البعثات من أجل التفاوض مع المعتصمين بالجبال ليعودوا إلى منازلهم محاولة باءت بالفشل، فالشرط الأول الذي كان يشترطه الإخوان أنهم لن يعودوا إلى ديارهم إلا بعد الإفراج عنا والتخلي عن سياسة الإرهاب وإطلاق سراح المعتقلين والمختطفين وفك أسر الحريات العامة.
الوگوتي، مرجع سابق، ص : 342.
وحسب واتربوري تم توزيع مناشير تحذر من احتلال مدينة فاس من طرف القبائل إذا لم يتم إطلاق سراح الخطيب وأحرضان كتبها ووقعها الحسين حسون صديق أحرضان وادريس الشرادي ابن قائد خريبگة في عهد الحماية وهو المكلف بالوساطة في التواصل بين الأمير الحسن وأحرضان الموجود في السجن.
انظر القادري، مرجع سابق، ص : 23.

29) يقول الوكوتي أنه في سنة 1957 لم تكن هناك هيأة محددة تتحمل المسؤولية ولكن هناك أفرادا يعود إليهم الأمر في أخذ القرار، ومن هؤلاء البكاي والخطيب وبنعبد الله الوكوتي وإدريس الشرادي والبوحميدي والحسين الرحماني وبلحسن الدادسي وإبراهيم الشرقاوي والحسن اليوسي وميمون بلبشير وأحمد الميداوي. وعندما تم الاتفاق على إسم الحزب والأنظمة الداخلية وميثاقه تمّ تأسيس مكتب مؤقت «لم أكن لا أنا ولا أحرضان فيه، ولا الدكتور الخطيب لأنه كان لكل واحد منا وضعيته الخاصة. أنا كنت ما زلت قائدا ممتازا وأحرضان كان مازال عاملا والخطيب كانت قضية جزائريته مازالت مطروحة». وكان هناك خلاف حول من سيوقع ميثاق التأسيس، وجاءنا الزغماري بالسيد حدو أبرقاش فوقع على الميثاق ولم يكن أي واحد في القيادة السياسية يعرفه باستثناء أحرضان الذي تحمس له. ويضيف «وفتحنا مقرا بشارع محمد الخامس وفي الأيام الأولى لفتحه أمرت الداخلية بإغلاقه وتابعت الأشخاص الذين تقدموا كهيئة مسيرة مؤقة.
الوكوتي، مرجع سابق، ص : 322 إلى 328.

30) الوكوتي، نفس المرجع، ص : 365.

31) Jean et Simone Lacouture, le Maroc à l'épreuve, éditions du Seuil, Paris, 1958, p: 38.

32) الصفحة نفسها.

33) الصفحة نفسها.

34) Claude Palazzoli, le Maroc politique... op. cit., p: 172.

35) Remy Leveau; Le fellah marocain, défenseur du trône; Presse de la fondation nationale de science politique, Paris 1976.

36) واتربوري، المرجع السابق.

37) ولد المحجوبي أحرضان في بداية العشرينات بـ تاغزوت ن حدّو اسماعيل بـ توروضين ناحية والماس التي تعتبر عاصمة قبيلة آيت عمار نايت سكوكو وتعتبر هذه القبيلة حسب الأعراف والتقاليد السائدة لدى زيان جزءا من قبائل زيان من الدرجة الثانية مقارنة مع أهل زيان الآخرين الخاضعين لموحى أوحمو، وتقع في الجزء الشمالي لكنفدرالية زيان في حدودها مع كنفدرالية زمور. وكان أبوه قائدا في المنطقة، وانخرط المحجوبي كباقي أولاد أعيان منطقته في سلك الجندية الفرنسية فأصبح ضابطا، واشترك في معارك تونس وإيطاليا وألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية، ولكنه رفض قتال الوطنيين في حرب الهند الصينية فاستقال من منصبه ثم تولى منصب قائد لبلدته مكان أبيه سنة 1950، وأقيل منها سنة 1952 بتهمة المس بأمن الدولة. وكان من بين القواد السبعة عشر الذين وقفوا ضد نفي السلطان محمد بن يوسف.
وقد عين في بداية الاستقلال عاملا على إقليم الرباط وبقي يشغل المنصب إلى أن أعفي بضغوط من حزب الاستقلال لانغماسه في العمل السياسي أثناء التهييئ لتأسيس الحركة الشعبية. ولقد أصبح أمينها العام بعد المؤتمر التأسيسي سنة 1959. وبقي يشغل هذا المنصب وكان يطرد من الحزب كل منتقديه ومنافسيه إلى حدود سنة 1986 حيث تم إقصاؤه من الأمانة العامة للحركة وعين بذله ثمانية أمناء للحزب أشهرهم محند العنصر. وقد أسس المحجوبي أحرضان حزبا جديدا سنة 1991 جمع فيه ما تبقى من الحركيين المخلصين له تحت إسم الحركة الوطنية الشعبية. وسرعان ما دخل في صراع جديد مع محمود عرشان أحد الأمناء الثمانية الذين التحقوا به وأسفر هذا الصراع عن تأسيس هذا الأخير لحزب جديد تحت إسم الحركة الاجتماعية الديمقراطية سنة 1996. وبذلك تنقسم الحركة الأصلية إلى أربع حركات.
وقد شغل المحجوبي أحرضان عدة مهام وزارية ولفترات طويلة منذ سنة 1962 كوزارة الدفاع الوطني ووزارة الفلاحة ووزارة البريد. وقد سقط في الانتخابات التشريعية لسنة 1963. وانفرد هو وحزبه من دون سائر الأحزاب بالمشاركة في مجلس نواب 1970. كما شارك في مجلس النواب سنة 1977، ويبدو أنه بدأ يهيئ ابنه أوزين لخلافته إذ شاركا معا في مجلس نواب 1984. كما تم ترشح أوزين لوحده دون أبيه في انتخابات 1993 فسقط لينجح في انتخابات 1996 نائبا عن دائرة والماس. وقد عينه أبوه مفتشا عاما للحركة الوطنية الشعبية.

وبجانب مشاغله السياسية يعتبر المحجوبي أحرضان فنانا تشكيليا أقام عدة معارض كما كان يكتب انطباعات وتأملات بالفرنسية شعرا ونثرا يستلهمها من ثقافته الأمازيغية الأصلية. كما يستلهم هذه الأخيرة في مداخلاته الشفوية بالدارجة المغربية في وسائل الإعلام السمعية البصرية.
بالنسبة للتفاصيل حول قبيلة آيت عمار وعلاقتها بالمحجوبي أحرضان وحزب الحركة الشعبية ودورها في الانتخابات انظر بويگادر سعيد : القبيلة والانتخابات، نموذج قبائل آيت عمرو الزيانية (والماس) بحث لنيل الإجازة في الحقوق السنة الجماعية 1993 / 1994 كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية الرباط.
وانظر أيضا الزايغ ، مرجع سابق.

38) Cf. C. Pallazzoli ... op. cit., p: 174.

39) في القسم الثالث من أطروحة القادري والمعنون تاريخ الدولة الوطنية وأمازيغها السياسة الأمازيغية للملكية بالمغرب قسم الباحث الأمازيغ إلى ثلاثة أنواع : أمازيغ الدولة وهم الذين مارسوا السياسة عن طريق الحركة الشعبية، وأمازيغ العنف وهم الذين عملوا في القوات المسلحة الملكية والذين ازداد نفوذهم في الدولة ما بين سنة 1965 و1972؛ ويعتبرهم امتدادا لأمازيغ الدولة لأنهم ينحدرون من نفس الفئات الاجتماعية ومن نفس المناطق كالأطلس المتوسط والريف. وأخيرا أمازيغ الاقتصاد وهم أمازيغ سوس الذين انتموا إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في المدن الكبرى للحفاظ على مصالحهم الاقتصادية.

Mustapha Elqadery ... 3ème partie, op. cit., p: 91.

ويبدو أن هذا التقسيم ليس سوى إعادة الكليشي الذي قامت الثقافة الشعبية المغربية بتعميمه عندما تتحدث عن أمازيغ الخنز (الدولة) وأمازيغ العز (العنف) وأمازيغ الكنز (الاقتصاد). وأعتقد أن تصنيف القادري هذا يجانب الصواب إذ لا يمكن الحديث مثلا عن أمازيغ الدولة بالنسبة للذين اختاروا جانب السلطة التقليدية لمحاربة حزب الاستقلال؛ فجميع الأمازيغ كانوا مع الدولة والخلافات فيما بينهم كانت حول طبيعة هذه الدولة. وقد ارتأى بعضهم من الناحية السياسية أن الشكل المحافظ للدولة هو الأقرب للحفاظ على مصالحهم وهم الأمازيغ الذين أسسوا الحركة الشعبية في حين ارتأى الآخرون أن الشكل التقدمي هو الكفيل بالحفاظ على هذه المصالح ولذلك ساهموا في تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. غير أن هذه الرؤية السياسية لا تمس من القضية سوى سطحها والتفسير الثقافي هو الذي وحده يستطيع أن يظهر العمق ويستجلي كنه هذا التناقض الظاهري بين الموقفين وهو ما يحاول هذا البحث توضيحه.
أما بالازولي فيرى أن معظم المرتبطين بالحركة الشعبية والذين يمارسون نفوذا عليها هم من كبار الملاك الذين يعارضون كل إصلاح ويرى بالتالي أن الإصلاحات التي تطالب بها الحركة ليست سوى لأغراض تكتيكية.

C. Palazzoli... op. cit. p: 176.

40) Salem Chaker, Berbères aujourd'hui, ed. l'Harmattan , Paris 1989.

41) حسب الوگوتي فإن توقيع حدو أبرقاش على ميثاق تأسيس الحركة الشعبية جعله يتألم من الارتجال الذي تمت بواسطته هذه العملية، لكون أبرقاش لم يساهم في التأسيس..
الوگوتي، مرجع سابق، ص : 127.

42) المرجع نفسه، ص : 385 ـ 386 ـ 387.

43) Mohamed Moatassime, les berbères et l'évolution politique au Maroc... op. cit., p: 465.

44) في الكتاب الذي أنجزه روم لاندو حول المغرب بعد الاستقلال قدم نبذة عن حياة جل الزعماء الوطنيين من خلال جلساته معهم. وقد اختار بالنسبة للحركة الشعبية كلا من الخطيب وأحرضان، وتحدث عن دورهما في تأسيس الحزب الجديد، وختم انطباعاته وهو يتحدث عن أحرضان قائلا : «لكنه في عمله هذا أشبه ما يكون بالظل لصديقه الخطيب».
روم لاندو، مراكش بعد الاستقلال، تعريب خيري حمادي، دار الطليعة ببروت 1961، ص : 32.

غير أن الوگوتي الذي يتحدث من الداخل يورد في مذكراته في مناسبات متعددة أن الخطيب يخضع خضوعا كليا لأحرضان، فعندما يوافق أحرضان على رأي يسارع الخطيب إلى تبنيه. وظل كذلك إلى إعلان حالة الاستثناء. فهل يمكن إرجاع خضوع الخطيب لأحرضان لأصوله الجزائرية؟ أم لإحساسه بقوة المجال الأمازيغي التقليدي الموالي لأحرضان والذي بدونه لن يكون هناك حزب؟

انظر الوگوتي، المرجع السابق، ص : 326 . 327.

45) كان مؤتمر القنيطرة رد فعل لاجتماع أنصار الخطيب بالرباط في 7 أكتوبر 1966 لاحظوا فيه أن الحزب لم يعقد مؤتمره منذ أربع سنوات، وبما أن القانون الأساسي ينص على انتخاب الأمين العام مرة كل سنتين فقد استخلص المجتمعون أن أحرضان لم يعد الأمين بعد سنتين خلت مما جعلهم يقومون بانتخاب الخطيب أمينا عاما لهم. أما أحرضان الذي قام بطرد مجموعة الخطيب الذين سيؤسسون في فبراير 1967 الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية فقد احتفظ لنفسه بالكتابة العامة للحركة الشعبية، وعين لجنة مركزية جديدة ورئيسا جديدا للحركة هو حدو أبرقاش.

واتربوري، مرجع سابق، ص : 224.

46) Mohamed Moatassime, les berbères et l'évolution politique au Maroc... op. cit., p: 467.

47) كتب مجموعة من مناضلي الحركة الشعبية وهم : إدريس بلحسين (نائب برلماني) وخدراوي محمد (عضو اللجنة المركزية والمكتب السياسي) ومعتصم محمد (أستاذ بكلية الحقوق بالرباط ونائب برلماني وعضو اللجنة المركزية) وبن تومرت يحيى (نائب برلماني) كتبوا بيانا من أجل تجديد الحركة الشعبية بتاريخ 30 شتنبر 1979. وقاموا بتسليم نسخة منه للمحجوبي أحرضان ليكون أول من يطلع عليها في 12 أكتوبر 1979، وكانوا يتمنون أن يشكل البيان أرضية للمناقشات الداخلية للحركة. كما كانوا ينتظرون ردا إيجابيا من أحرضان الذي فاجأهم بقرار الطرد بعد ثلاث ساعات من تسلمه الوثيقة، وأكد قراره ذاك كتابة وقام بتعميمه على الصحافة في مساء نفس اليوم.

انظر إدريس بلحسين وآخرون، بيان من أجل تجديد الحركة الشعبية في أحمد الدغرني، أية حركة شعبية، مرجع سابق ص : 50.

48) نفس البيان، نفس المرجع، ص : 63.

49) نفس المرجع ، ص : 62.

50) يقوم الأمين العام حسب البيان برئاسة المؤمر والمجلس الوطني وهو أمين المال. كما يقرر لوحده في الترشيح للانتخابات والمهام الحكومية. ويترأس الفريق البرلماني . نفس الصفحة.

وحسب القانون الأساسي للحركة الشعبية والمصادق عليه في مؤتمر مراكش بتاريخ 11 . 12 . 13 فبراير 1988 ، يتمتع الأمين العام باختصاصات واسعة هي : تسيير إدارة الحركة وتدبير أموالها ورئاسة اللجنة التأديبية واللجنة المركزية. كما يمثل الحزب أمام السلطات القضائية والإدارية ويعتبر الناطق باسمه كما يسهر على تنفيذ قرارات المؤتمر. ويقوم كذلك بتعيين المفتش العام والمفتشين الآخرين ورئيس لجنة التنسيق وأعضاء قسم الدراسات والتوجيه وأعضاء مكتب المستشارين وأعضاء المكتب السياسي (الفصل 17).

المرجع السابق ، ص : 43.

51) نفس البيان، نفس المرجع، ص : 61.

52) نفس المرجع، ص : 59.

53) M. Moatassime ... op. cit., p: 465.

54) نفس الصفحة.

55) البيان السابق، في أحمد الدغرني، مرجع سابق، ص : 59 و 60.

56) الأمناء الثمانية هم : محند العنصر الذي تحمل مسؤولية الأمانة العامة بعد الاستقبال الملكي للأمناء الثمانية في 16 يناير 1987. أما الأمناء السبعة الآخرون فهم : حدو أبرقاش، محمود عرشان، سعيد

أمسكان، علي العلوي، عسو زدگي، تقي الله ماء العينين ومبارك زمراگ.

57) تزعم محمود عرشان حركة معارضة للأمين العام الجديد للحركة الشعبية. وقد طرح عرشان مطالبه المتمثلة في عقد مؤتمر للحركة الشعبية على مستشار الملك السيد أحمد رضا گديرة في يونيو 1990. ويقول في رسالة للبيان أنه لا يريد الانخراط في الحزب الجديد الذي أسسه أحرضان تحت إسم الحركة الوطنية الشعبية لأن شغله الشاغل هو السعي إلى الحفاظ على وحدة الحزب.

Mahmoud Archane, Al Bayane, le 2/7/1991.

58) انعقد مؤتمر مراكش في جو من استمرار الصراع حول استقطاب أكبر عدد ممكن من الحركيين من جهة وحول من له الشرعية القانونية للاحتفاظ باسم الحركة الشعبية من جهة ثانية. وهكذا أراد المحجوبي أحرضان أن يكون مؤتمر مراكش هو المؤتمر الثامن؛ وتقدمت قيادة الحركة الشعبية بدعوى قضائية ضده فصدر الحكم من المحكمة الابتدائية بالرباط بمنع عقد مؤتمر مراكش تحت إسم المؤتمر الثامن للحركة الشعبية. كما تقدم أحرضان بدوره بدعوى قضائية ضد انعقاد مؤتمر الشبيبة الشعبية التي كانت حركة الأمناء الثمانية تهيئ لانعقاده بالرباط في 16 يونيو 1991 أي قبل يوم واحد من انعقاد مؤتمر مراكش. وقد خسر أحرضان الدعوى.

انظر المزيد من التفاصيل في أحمد الدغرني، المرجع السابق، ص : 13. 14. 15.

59) تؤخذ كلمة سوس هنا بالمعنى الثقافي لا الجغرافي أو التاريخي. فسوس بالمعنى الجغرافي هو السهل الممتد بين الأطلسين الكبير والصغير في حين أن سوس بالمعنى التاريخي يتوسع ويتقلص شمالا أو جنوبا حسب العصور. أما سوس بالمعنى الثقافي فأقصد به هنا المنطقة التي يستطيع أهلها أن يتفاهموا فيما بينهم باستعمال إحدى اللهجات الأمازيغية المعروفة بتاشلحيت والتي لا تنتشر فقط في سهل سوس بل في الأطلس الصغير كله وتخومه الجنوبية من آخر نقطة في آيت باعمران على المحيط الأطلسي غربا إلى آخر نقطة بقبائل آيت أوسا شرقا، كما تشمل الأطلس الكبير الغربي في آخر نقطة لقبائل إحاحان على المحيط الأطلسي في الشمال الغربي إلى إقليم ورززات في الشرق باتباع خط وهمي يمر عبر إقليم أزيلال. ولسوس امتدادات ثقافية في كافة المناطق المدينية التي يتواجد فيها السوسيون بكثرة كما هو الشأن بالنسبة للمدن الكبرى في المغرب وجانفيليي بضواحي باريس في فرنسا حيث يحافظ هؤلاء، وخاصة الجيل الأول منهم على علاقة قوية بمناطقهم ويمارسون ثقافتهم فيما بينهم في الغربة وبالخصوص ما يتعلق بالتضامن العائلي والقبلي.

60) Mustapha Elqadery ... op. cit., p: 5.

61) ينتمي أخنوش حماد أولحاج إلى عائلة تتولى المشيخة في قبيلة آيت مزال بالأطلس الصغير. وكانت هذه العائلة تشرف على تجارة القوافل انطلاقا من الصويرة في اتجاه سوس في القرن التاسع عشر. ولما جاءت الحماية حصلت العائلة على امتياز النقل بين الدار البيضاء وسوس عن طريق شركة آيت مزال. وكان أخنوش أحد الممولين المهمين لحزب الاستقلال في فترة الحماية وبعيد الاستقلال؛ ثم ساهم كباقي أهل سوس ورموزهم في تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، ثم ما لبث أن ابتعد عنه وأسس في سنة 1974 الحزب الحر التقدمي بعد أن فشلت المفاوضات بينه وبين عبد الله الصنهاجي الذي أسس بدوره حزب العمل. ولقد حاول الحزب الحر التقدمي الدفاع عن اللبرالية كمذهب ولكنه لم ينجح من الناحية التنظيمية بعد أن تزعمت الأوساط النافذة في الدولة حركة المحايدين التي تحولت في سنة 1978 إلى التجمع الوطني للأحرار بزعامة أحمد عصمان. وكان هذا الحزب الجديد يقوم بنفس الدور الذي سيقوم به الحزب الحر التقدمي مادام هذا الأخير لم يتحول من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري.

62) أخنوش حماد أولحاج، من جهاد أخنوش حماد أولحاج، حوار مع دورية أدرار العدد العاشر، أبريل 1992.

63) ولد مناضل عبد الرحمان عبد الله الصنهاجي سنة 1918 بقرية أم تزگين بصنهاجة على واد ثمي نتزگيط بإقليم طاطا، وشاهد في صباه المعارك التي قادتها القبائل لمقاومة الاستعمار. واشتغل بعد بلوغه في منجم

بووأزار الموجود بجبال گرارة بين وادي درعة وواد بن حيدي. وقام بتنظيم إضراب لعماله سنة 1937 اعتقل على إثره وتم الزج به في سجن تازناخت بدون محاكمة. وبعد إطلاق سراحه بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية هاجر إلى الدار البيضاء، وانتمى إلى حزب الاستقلال سنة 1945، وأسس منظمة داخله تدعى اتحاد الجنوب. وكان من بين مؤسسي المقاومة وجيش التحرير. وقد تولى مع عبد الله الصاعدي (عباس) الإشراف على جيش التحرير بالمنطقة الشمالية وكان مثله من المعارضين لحزب الاستقلال في تلك الفترة. وقد ساهم في إنشاء حزب الحركة الشعبية. وعند إمضائه على طلب نقل جثمان الصاعدي من فاس إلى أجدير صدر الأمر بالقبض عليه هو وأحرضان والوگوتي لكنه اختفى ونجى من ذلك الاعتقال؛ ثم قام من جديد بدور في قيادة حوادث الريف سنة 1958 و 1959. وعندما كانت الاتصالات تجري لإنشاء الاتحاد الوطني للقوات الشعبية تخلى عن الحركة الشعبية وانتمى إلى الحزب الجديد كعضو قيادي في أمانته العامة؛ لكنه غادره فيما بعد وأسس سنة 1974 حزب العمل بعد أن فشلت المفاوضات بينه وبين أخنوش لتأسيس حزب يجمعهما معا تتكون قاعدته العريضة من أهل سوس. ولم يتوفق هذا الحزب بدوره من الناحية السياسية رغم استمراره من الناحية الإسمية حتى الآن ويعود ذلك لنفس الأسباب التي ساهمت في إخفاق الحزب الحر التقدمي أي الاستمرار في اجترار الوعي الأمازيغي التقليدي للحفاظ على الهوية.

وقد عين عبد الله الصنهاجي أول عامل على إقليم الناظور بعد الاستقلال كما شغل منصب النائب الأول لرئيس المكتب المؤقت للمقاومة وجيش التحرير.

64) مناضل عبد الرحمان عبد الله الصنهاجي، مذكرات تاريخ المقاومة وجيش التحرير المغربي 1947 ـ 1956، مطبعة فضالة المحمدية 1987، ص : 93.

65) المرجع نفسه، ص : 94 ـ 95.

66) المرجع نفسه، ص : 96 إلى 100.

67) واتربوري، مرجع سابق، ص : 77.

68) للاطلاع على الأساليب التي استعملها حزب الاستقلال للتضييق على خصومه السياسيين انظر المهدي المومني التجكاني، دار بريشة أو قصة مختطف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1987.

وانظر أيضا عبد الله الرداد، من مظاهر التعذيب الحزبي أو دار بريشة الثانية، مطابع سلا 1990.

69) C. Palazzoli ... op. cit., p: 229.

70) يقول المهدي بنبركة الذي قدم استقالته من اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال ليلة 25 ماي 1959 في استجواب له مع جريدة الحياة الفرنسية : إن هذه الحركة ليست صراعا بين علال الفاسي والمهدي بن بركة بل ثورة قام بها الأعضاء العاملون في صفوف الحزب ضد القيادة التي عجزت عن تحقيق التغيير المنتظر.

وأضاف : لقد برزت قوات جديدة ، قوات نقابية، قوات المقاومة وجيش التحرير والجماهير البدوية. وكل هذا يتطلب إطارات جديدة وتنظيما جديدا وعلى الخصوص برنامج جديد.

جريدة التحرير، العدد الرابع 5 أبريل 1959.

وللاطلاع على مختلف التفسيرات المتعلقة بالصراع داخل حزب الاستقلال وتأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، انظر

Abdelkader El Benna; L'union socialiste des forces populaires, naissance et développement; les éditions maghrébines Casablanca 1991, p: 9 et 10.

71) واتربوري، مرجع سابق، ص : 77.

72) تأسست جمعية علماء سوس بمراكش في أبريل 1953. وقد قامت بعد الاستقلال بالإشراف على تطوير التعليم التقليدي بالمدارس العتيقة بسوس عن طريق تأسيس المعهد الإسلامي بتارودنت، والذي يتوفر على فروع عدة بسوس.

انظر في ذلك سعد الدين العثماني، "جذور الحركة الإسلامية بالمغرب، هوامش وملاحظات". مجلة الفرقان، العدد 41، 1998، ص : 6 و7.

73) أثناء الرحلة الملكية للأقاليم الجنوبية خصصت جريدة التحرير سلسلة من المقالات لمبعوثها الخاص عبد الوهاب التازي الذي تحدث في عدد 26 ماي 1959 عن التعليم بسوس. وقد أكد المراسل الفراغ الكبير الذي عانى منه التعليم العصري بسوس في عهد الحماية. وطالب دولة الاستقلال أن تسد النقص في هذا المجال في سوس والجهات الأخرى من المملكة للحد في نظره من الدعاية المغرضة التي يطلقها البعض من خلال تأكيدهم على وجود الميز، وأن لا يترك استدراك الفرق لمجهودات السوسيين لوحدهم.
عبد الوهاب التازي، التعليم بسوس جريدة التحرير 26 ماي 1959.

74) للتعرف على حياة الرايس الحاج بلعيد ومجموع إنتاجه الشعري انظر : الحسين بن احيا، "مساهمة في دراسة الأدب الأمازيغي المغربي، شعر الحاج بلعيد نموذجا، جمع وتحقيق ودراسة". رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق الدار البيضاء السنة الجامعية 1996 / 1997.
وانظر أيضا محمد مستاوي، الرايس الحاج بلعيد حياته وقصائد مختارة من شعره. مطابع صوكاترام، الطبعة الأولى 1996.

75) Abdelkader El Benna; L'union socialiste ... op. cit., p: 23.

76) واتربوري، مرجع سابق، ص : 127.

77) يساند القادري تحاليل واتربوري ويؤكد بدوره أن أهل سوس ساندوا الحزب الحكومي وليس حزبا ذا خطاب اشتراكي أو ثوري. فانتماؤهم للاتحاد الوطني تمليه بالدرجة الأولى رغبتهم في البروز لمواجهة سيطرة أهل فاس على حزب الاستقلال وعلى الأعمال والتي تعود إلى علاقتهم بالمخزن خلال القرن التاسع عشر ومضاربات الحرب العالمية الثانية.
Mustapha Elqadery... op. cit., pp: 38 et 39.

78) Abdelkader El Benna; L'union socialiste ... op. cit., pp: 29 à 54.

79) André Adam; quelques constantes ... op. cit., p: 443.

80) Mustapha Elqadery ... op. cit., p: 44.

81) الصفحة نفسها.

82) انظر التفاصيل في المرجع نفسه، ص : 37 و 38.

83) انظر تفاصيل مواجهة الحزب للنظام وسعيه إلى بناء حزب ثوري.
Abdelkader El Benna; L'union socialiste ... op. cit., pp: 55 à 95.

84) واتربوري، مرجع سابق، ص : 127.

85) لمزيد من التفاصيل حول أزمة هوية الاتحاد الوطني انظر القسم الأول من مؤلف البنا والمعنون "الحزب يبحث عن هوية" والمقسم إلى ثلاثة فصول هي : الاتحاد الوطني تعبير عن الضمير الوطني، المحاولة الثورية، وأزمة الحزب.
Abdelkader El Benna ... op. cit., pp: 27 à 136:

86) للمزيد من التفاصيل حول الاختيار الثوري انظر :
الحسين وعزي؛ مقاربة الاستراتيجية الديمقراطية للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية من سنة 1975 إلى سنة 1984، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية الرباط، يناير 1988، ص : 127 إلى 138.

87) لمزيد من التفاصيل انظر الحسين وعزي، نفس المرجع، القسم الثالث المعنون : آثار الخلافات الداخلية على الاستراتيجية التحويلية، ص : 127 إلى 178.

88) يقول أحد الذين ساهموا في التحضير لإنشاء حزب يعتمد على أهل سوس والذين غادروا الاتحاد الوطني للقوات الشعبية : تعود فكرة تأسيس حزب جديد لسنتي 1964 و 1965، إذ كانت هناك جمعية

ثقافية تسمى الشباب والمجتمع وكانت تقوم بعدة تحركات في ميدان المساعدة والتعبئة الاجتماعية. وفي داخل هذه الجمعية التي تم حلها نظرا للصراعات الداخلية ظهرت فكرة تأسيس حزب جديد... وظهرت الفكرة من جديد سنة 1969. إلا أن أحداث 1969 و 1973 قد خلقت غموضا في المجتمع المغربي الذي لم يعد يثق في الأحزاب التقليدية. ثم يضيف في نفس الاستجواب أن حزب العمل يركز على الشباب المثقف. فبالنسبة للشباب يتم جمع أصدقاء الدراسة والأقارب الذين تربطهم بأعضاء الحزب علاقات قبلية. وبالنسبة للمقاومين يتم التركيز على العناصر ذات النفوذ والتي لم تكن لها أو لم تعد لها علاقة بالأحزاب القائمة.

Zaki Mubarek (entretien avec): Le parti de l'action une expérience avortée. Alasas n°1 Juin 1977, pp: 14-16.

89) تأسس الحزب الحر التقدمي بالدار البيضاء في نونبر 1974، وعين أختوش حماد أولحاج أمينا عاما له. ويبلغ عدد أعضاء الأمانة العامة عشرون عضوا ينحدر معظمهم من سوس، ومن أشهرهم نجم أباعقيل (صناعي بالدار البيضاء) ومولاي العربي (فلاح بأگادير) وأگوزال مولاي مسعود (صناعي بمكناس) والحاج قاصدي محمد (صناعي بأگادير). وقد أصدر الحزب أسبوعية سياسية باسم العدالة يديرها إبراهيم شرف الدين وهو عضو الأمانة العامة ومفتش التعليم الثانوي بمراكش. انظر العدالة العدد الأول، 27 دجنبر 1974 والذي يضم البيان السياسي المذهبي للحزب ولائحة بأعضاء أمانته العامة وصفاتهم.

90) تأسس حزب العمل في 17 نونبر 1974. وأعلن بيان تأسيسه للرأي العام في العدد الأول من أسبوعية "المغربي" الصادرة في 13 فبراير 1975 تحت المسؤولية الإدارية لإدريس الخطابي.

انظر "المغربي" العدد الأول، 13 فبراير 1975.

91) انظر نص البيان السياسي والمذهبي للحزب في العدالة العدد الأول 27 دجنبر 1974.

92) التعبير لزكي مبارك في عرضه السياسي عند نشأة الحزب بالرباط في 17 نونبر 1974. انظر المغربي العدد الأول ل 13 فبراير 1975.

93) انظر افتتاحية العد الأول من أسبوعية الحزب. المغربي، العدد الأول، 13 فبراير 1975.

خاتمة القسم الأول

يستخلص من إبراز العاملين السياسي والثقافي كعائقين موضوعيين أمام العناية بالأمازيغية في مغرب الاستقلال أن العلاقة بينهما علاقة الفاعل بالمفعول به. وتعطى الأولوية في هذه العلاقة للسياسي كفاعل على حساب الثقافي كمفعول به أو كأداة : فالعامل السياسي يكتفي هنا بتوظيف العامل الثقافي لتحقيق أغراضه. وكان الهدف السياسي في مرحلة الحماية هو تحقيق الاستقلال؛ أما بعد الاستقلال فقد أصبح الهدف السياسي ينحصر في الحدّ من نفوذ الحزب المسيطر بالنسبة للحركة الشعبية أو الحدّ من نفوذ قيادته التقليدية بالنسبة للاتحاد الوطني للقوات الشعبية. وفي كلتا المرحلتين تمّ توظيف الثقافي (أي الوعي التقليدي بالهوية) من طرف السياسي (أي الفئات السياسية الموجهة للصراع). فبآليات الوعي التقليدي بالهوية وعبر قنواته تمّ توسيع نفوذ الحركة الوطنية بقيام حركة المقاومة وتأسيس جيش التحرير، وبنفس الآليات وعبر نفس القنوات شارك الأمازيغ في المعارك السياسية التي وقعت خلال السنوات الأولى للاستقلال. أما النتيجة المباشرة لتوظيف الثقافي من طرف السياسي فكانت إقصاء الأمازيغية كلغة وكثقافة وكهوية وتحولها في مغرب الاستقلال إلى شيء لا مفكّر فيه. فمشروع الدولة التي يتمّ بناؤها ابتداء من سنة 1956 مشروع دولة عربية إسلامية ولا مكان فيها للأمازيغية. ولقد تمّ التعامل مع هذه الأخيرة في الفكر السياسي المبرر لطبيعة هوية دولة الاستقلال بل وفي مرافق هذه الدولة ذاتها كمجرد مخلفات للاستعمار تقتضي الوطنية الحقّ التخلص منها بسنّ سياسة لغوية وثقافية بل وسياسة عامة تعطى فيها الأولوية للغة والثقافة العربيتين كحل وحيد لتعزيز بناء الدولة الوطنية الناشئة وتقوية وحدة الوطن والأمة ضد مناورات الاستعمار وأذنابه المحليين. ومن أجل تلك الغاية تمّ إلغاء المحاكم العرفية منذ سنة 1956، كما تمّ منذ سنة 1965 توحيد القضاء ومغربته وتعريبه بنص قانوني يقصي الأمازيغية في مرافعات المحاكم. وعلى نفس المنوال تمّت إزالة الأمازيغية من المدرسة بالغاء وظيفة المعهد العالي للدراسات البيربيرية وتوقيف تدريس الأمازيغية كمادة اختيارية في بعض الثانويات. كما تمّ الشروع في تعريب المرافق الإدارية بشكل يحول دون استعمال الأمازيغية في تعامل دواليب هذه الأخيرة مع المواطنين الذين لا يعرفون سوى هذه اللغة.

ويبدو أن هذه السياسة اللغوية والثقافية كتوجه عام لم تلقَ المقاومة الثقافية اللازمة بالرغم من خطورتها على الهوية الأمازيغية في مغرب الاستقلال. فالمعارك الدائرة في تلك المرحلة كانت تتمحور حول الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعندما يطرح المشكل اللغوي والثقافي فهو يبرز دائماكصراع بين اللغة العربية كلغة وطنية واللغة الفرنسية كلغة المستعمر. وهذا ما يفسر الاتفاق العام على المبادئ الأربعة في مجال التعليم أي التوحيد والمغربة والمجانية والتعريب. وبذلك أصبحت الإيديولوجية العربية الإسلامية كتوجه وكمشروع ثقافي مجتمعي إيديولوجيةً ليست فقط مسيطرة بل مهيمنة.

ويستخلص من كل هذا أن الشكل التقليدي للوعي الأمازيغي بالهوية والمتأبط لحسام النظام النهاري للصورة لم يعد صالحا للحفاظ على الهوية الأمازيغية في دولة الاستقلال، فلقد بدت الأمازيغية رغم أنف هذا الوعي التقليدي بل وبسبب استمراره كبطارية يستنزفها الجميع - دون الاهتمام باعادة شحنها - للحصول على الطاقة اللازمة لمواصلة الصراع حول النفوذ في دولة الاستقلال وداخل المجتمع الجديد. ويبدو الأمر على الصعيد المجتمعي وكأن هناك اتفاقا ضمنيا حول التخلص من هذه البطارية بعد أن يتم استنزافها كلية مادام لم يهتم أحد باعادة شحنها عن طريق إنماء عناصرها الثقافية. ولاضفاء المشروعية على هذا الاستخدام / الاستنزاف السياسي المكثف يتم تحويل الأمازيغية من أحد ثوابت الهوية المغربية إلى شكل عرَضي ومؤقت سيتم إزالته في نهاية المطاف لافساح المجال للهوية الوطنية الحقيقية التي هي هوية عربية إسلامية خالصة. فلا غرابة والحالة هذه إذا كان هناك حرص شديد على إعادة شحن بطاريتها باستمرار باعتبارها بطارية صالحة للاستخدام الدائم كمرتكز للبناء الذهني والواقعي للدولة والوطن والأمة.

ومن أجل تصحيح هذه السياسة العامة ظهرت الحركة الثقافية الأمازيغية.

القسم الثاني :

مراحل التحول التدريجي من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري

مقدمة القسم الثاني

تتحدث رواية جنوب الروح(1) عن مجموعة من سكان أهل الريف غادروا منطقتهم بسبب مجاعة 1880 في اتجاه الجنوب. وقد استقر بهم المطاف في هضاب وعرة المسالك قرب مولاي إدريس زرهون؛ فأسسوا هناك مجموعة من الدواوير. وتنطلق أحداث الرواية في زمنها الواقعي بدوار بومندرة بعد 114 سنة من ذلك النزوح الجماعي، أما زمن الحكي فيغطي كل هذه الفترة، ويطغى عليه التذكر المرتكز على الرواية الشفوية كمعبرة عن الذاكرة الجماعية. ويرتبط المخيال الجماعي الخصب لأهل الدوار بالريف الذي يعتبر بالنسبة إليهم بمثابة الروح بالنسبة للجسد؛ فارتباطهم به على مستوى العاطفة والوجدان ارتباط قوي جدا، ولا قيمة لحياتهم الجديدة دون استحضاره الدائم ليس كما هو في الواقع بل كما يتصورونه من خلال ذاكرتهم الجماعية. فعبر ثقافته التقليدية التي تمجد البطولات وتتبنى القيم والأخلاق الإسلامية وتخلط كل ذلك بالمعتقدات الشعبية تتم ممارسة الحياة وإعادة إنتاجها في دوار بومندرة. فأهل الدوار منفصلون عن الريف زمانيا ومكانيا ومتحدون معه وجدانيا وثقافيا بواسطة المخيال والحنين المستمر للرجوع إليه يوما ما. وهي رغبة لم تتحقق أبدا لأن الموت كان يحول دونها باستمرار عبر تعاقب الأزمان والأجيال. ولذلك يشكل موضوع الموت الذي تبتدئ به الرواية وتنتهي به موضوع أساسي من موضوعاتها؛ بل يمكن اعتبار الموت أحد أبطال هذه الرواية مثله مثل الأبطال الآخرين كالفرسيوي وولده والذين لا يظهرون إلا لإبراز البطولة الجماعية لأهل بومندرة المتحققة بالدرجة الأولى على مستوى مخيالهم الجماعي.

إننا هنا أمام رؤية تعبر بامتياز عن الوعي التقليدي الأمازيغي بالهوية والذي لم تتوفر له الشروط التاريخية للتحول إلى الوعي العصري مادام أصحابه رغم انتقالهم من الريف وارتباطهم الوجداني به يسكنون البادية من جديد ولم يسكنوا المدن الكبرى لكي يعيشوا ظروف بروز هذا الوعي. وهذه الظروف هي التي توفرت لبطل رواية الحديث والشجن(2).

وتدور الأحداث الرئيسية لهذه الرواية بين سنة 1981 وسنة 1991 وهي الفترة نفسها التي أصبح فيها النقاش حول الهوية الأمازيغية نقاشا وطنيا بفضل طروحات وممارسات الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة : فلقد ازداد يوسف حوالي سنة 1956 بقرية قرب سيدلت من أسرة أمازيغية. وكان أبوه عاملا في مناجم أحولي، وشارك في تمرد عدي أوبيهي ثم التحق بالجناح التقدمي بعد انشقاق حزب الاستقلال قبل أن يغادر المغرب في

اتجاه الجزائر حيث تزوج هناك وبقي في منفاه إلى أن مات سنة 1988. وهكذا تربى يوسف في كنف أمه التي قامت بدور الأب أيضا وبعد دراسته الابتدائية التحق بثانوية أزرو ثم بالمدرسة المحمدية للمهندسين التي تخرج منها سنة 1981 ليشتغل كمهندس كهربائي بالمكتب الوطني للسكك الحديدية. وقد تمكن طيلة هذه الفترة من الاستيعاب الجيد للثقافة الفرنسية من خلال إطلاعه على كتابات مفكري عصر الأنوار وأهم روايات وأشعار كبار الأدباء على مر العصور، كما اطلع على أمهات الكتب الماركسية بجانب الثقافة التقنية المرتبطة بمهنته. وكان ذا ميول اشتراكية واضحة. ويسكن بالرباط وتزوج من فتاة بورجوازية من الدار البيضاء رغم عدم ارتياح أمه لزواجه منها. ولم يعمر زواجهما طويلا إذ طلقها بعد أقل من سنة، حيث ظهرت الخلافات بينهما التي تحولت إلى جفاء فتوترات لاعتبارات ثقافية واجتماعية. وهكذا وجد يوسف من جديد نفسه أمام رهان أونامير الذي رأيناه في المقدمة العامة لهذا البحث والمتمثل في أزمة الاختيار بين الأم التي يستقي منها وجوده وديمومته والزوجة التي يعتبرها بوابة للحياة والانخراط في العصر(3). وقد بدا له أنه وضع حدا لهذا الانفصام بالطلاق لكن آثار هذه العلاقة ظلت ملازمة له طيلة ما تبقى من حياته. وهكذا تعرف على أستاذة جامعية من أصل أمازيغي وتزوجها، وكان التواصل اللغوي والثقافي بين أفراد العائلتين وخاصة بين أمه وزوجته الجديدة سهل المنال. وفي هذه الفترة تعمق وعيه بثقافته الأمازيغية بعد أن زار ميدلت واكتشف الضياع الذي تتعرض له هذه الثقافة بعد موت مجموعة من رموزها، كما اكتشف أن أخاه من أبيه الذي يقطن الجزائر قد أصبح منشغلا بالإسلام كتميز هوياتي. وقد انتهت رحلة يوسف في الحياة في حادثة سير تاركا ابنه طارق في بطن زوجته مما دفع بأمه للالتحاق بها لمساعدتها في تربيته.

ويبدو من خلال هذه الرواية أن وعي يوسف بهويته الأمازيغية المستقى من تجربته يرتبط بتوفره أولا على ثقافة عصرية وبتواجده في مدينة الرباط وزواجه من الدار البيضاء واحتكاكه بالسلوكات والأفكار الثقافية السائدة لدى بعض الفئات البرجوازية وبعض شرائح المثقفين في هاتين المدينتين ومقارنة كل ذلك بالسلوكات والمثل النابعة من ثقافته الأمازيغية الأصلية المتمثلة في ثقافة أمه. هكذا تولد لديه الوعي بهويته؛ وهو وعي لا ينفصل عن الموت بل يرتبط به. ففي هذه الرواية بدورها نجد الموت الرمزي لأب يوسف الذي بقي بالجزائر إلى أن مات فيها موتا حقيقيا دون أن يستفيد يوسف من حنانه وتربيته، وهناك موت الرموز البشرية والمادية للثقافة الأمازيغية بالإضافة إلى الموت المأساوي ليوسف نفسه في حادث سير تاركا ابنه طارق في بطن أمه كعلامة على الأمل واستمرار الحياة.

إننا إذن أمام واقع بدت فيه عناصر الموت بالنسبة للأمازيغية أقوى من عناصر الحياة. وكان لابد للقيام بشيء ما من طرف جهة ما أو مجموعة ما لوقف استنزاف بطارية الأمازيغية. وقد اقتضى هذا الواقع الجديد التصالح مع الموت إن لم يكن من أجل التحكم فيه فعلى الأقل لتلطيفه والتخفيف من وقعه والحد من آثاره. بهذا يمكن تفسير ظهور الإرهاصات الأولى للحركة الثقافية الأمازيغية بالمدن الكبرى.

إننا من الناحية المنهجية أمام انتقال من النظام النهاري للصورة إلى النظام الليلي لها، ومن الوعي التقليدي في التعامل مع الهوية الأمازيغية إلى الوعي العصري. وبطبيعة الحال فهذا التحول تمّ بصفة تدريجية ولم يمس إلا أوساطا محدودة في البداية (الفصل الثالث). وقد حاولت هذه الأوساط أن تقوم وبوسائلها الذاتية المحدودة بإعادة شحن بطارية الأمازيغية، ثم ما لبثت أن طالبت من المجموعة الوطنية ككل المساهمة في عملية الشحن هاته (الفصل الرابع) لوقف النزيف ولإعادة التوازن للشخصية المغربية.

هوامش مقدمة القسم الثاني

1) محمد الأشعري؛ جنوب الروح؛ رواية؛ منشورات الرابطة، الطبعة الأولى، 1996. (173 صفحة).

2) حسن أوريد؛ الحديث والشجن؛ رواية؛ دار الأمان، 1999. (224 صفحة).

3) يقول يوسف بعد أن حاولت زوجته منعه من زيارة أمه في المستشفى: «الآن حصحصت الحقيقة. لا سبيل إلى التوفيق بين هاتين المرأتين اللتين امتزجت بهما حياتي: أمينة وأمي. أمي التي أستقي منها وجودي وديمومتي، وأمينة التي خلتها بوابة للحياة ونداء للعصر وشبق التحرر... كيف أعيش بين هذا التضارب؟ حتام محاولة التوفيق بين ما لا يتفق؟ ألست أدفع ثمن هذه المحاولة البائسة بالشقاء والانفصام؟ أنا وأمينة شيئان مختلفان. لسنا نرتح من نفس النهل ولا نولي نفس الوجهة. التقينا على متن الطريق ومنطق الأشياء يقتضي أن نفترق. هو الوعي بحقيقة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار. ولكن بين الوعي والفعل مسار قد يطول». المرجع نفسه ص: 114.

الفصل الثالث : البدايــات

منذ البدايات كانت ممارسة وخطاب رواد الحركة الثقافية الأمازيغية يستهدفان إعادة النظر في المكانة التي تضع فيـها الإيديولوجية والسياسة السائدتان الأمازيغية كلغة وكثقافة وكهوية.

ويعبر علال الفاسي عن هذه الإيديولوجية والسياسة السائدتين في الستينات تعبيرا جيدا عندما يقول في تقديمه لنص التقرير المذهبي المقدم للمؤتمر السادس لحزب الاستقلال سنة 1962 ما يلي : «إن وطنيتنا عربية وبلادنا عربية. ولنا الحق في أن نطالب العرب بالتكتل حول كلمة سواء، هي العروبة التي تحمل في محتواها رسالة الإسلام»(1).

يضخم هذا الموقف الإيديولوجي، ذو الانعكاسات السياسية المباشرة، البعد العربي للوطن والوطنية عندما يجعل هذا البعد حاملا لرسالة الإسلام وعندما يتم التغاضي عن البعد الأمازيغي كلية. فلم تعد الوطنية في حاجة إلى تضافر جهود مازغ ويعرب(2) بعد أن اختفى الاستعمار بل يتعين على مازغ من الآن فصاعدا أن يتقمص العروبة الحاملة لرسالة الإسلام كزي يعبر عن الوطن والوطنية. ولا يقتصر هذا الموقف الإيديولوجي الاختزالي الاقصائي على المغرب فحسب بل يمتد في هذه الفترة من المدّ الناصري إلى بلدان شمال افريقيا بأجمعها(3). ولذلك فان مقاومة هذه الإيديولوجية السائدة كان من الصعوبة بمكان. وقد ظهرت الإرهاصات الأولى لهذه المقاومة في الستينات ثم ما لبثت أن تقوت في السبعينات. ويرجع الفضل في ذلك لمجموعة من الرواد الذين اقتحموا مجال اللامفكر فيه في الثقافة الوطنية بجانبيها : المنسي (الثقافة الشعبية) والمكبوت(4) (الأمازيغية) بواسطة عمل ثقافي يتكامل فيه ما هو فردي وما هو جماعي.

I - ثلاثة نماذج للعمل الفردي

اختار أحدهم الغناء الشعبي وبواسطته احتج على الإهمال الذي تعاني منه لغته وثقافته، واعتمد الثاني طريقة التدوين لإبراز كنوز ثقافته الأصلية، في حين حثّ الثالث المثقفين الأمازيغ بالتحلي بالشجاعة الفكرية لإثارة الإنتباه إلى الأمازيغية كثقافة وطنية يتعيّن إعادة الاعتبار إليها.

1- محمد شفيق أو الدفاع عن الوعي العصري بالقدوة

ولد محمد شفيق «الرائد السباق الذي شق طريق اللسانيات الأمازيغية أمام قافلة

اللسانيين من المغاربة»(5) سنة 1926 بآيت سادن بنواحي فاس. وبعد أن حصل على الشهادة الابتدائية انتقل ليتابع دراسته بكوليج أزرو حيث حصل على الشهادة الثانوية. ورفض أن يلتحق بالمدرسة العسكرية كما كانت ترغب في ذلك سلطات الحماية، بل فضل مواصلة الدراسة في الثانوية الإسلامية. واستطاع بصبره وإصراره أن يتغلب على العراقيل ويلتحق بثانوية مولاي يوسف بالرباط. غير أنه ما لبث أن طرد منها لشدة حماسته الوطنية ولمشاركته في مظاهرة قام بها تلاميذ الثانوية سنة 1944 لتأبيد وثيقة المطالبة بالاستقلال. وقد استغل وجوده بالرباط ليعيد تكوينه في اللغة العربية حيث حصل على شهادتها الابتدائية. وبعد أن مكث مدة بمسقط رأسه بعد طرده من ثانوية مولاي يوسف تمّ تعيينه في سلك التعليم بدمنات. وأثناء ذلك حصل على الكفاءة التربوية ثمّ الباكالوريا. وتابع تكوينه فحصل على دبلوم اللغة العربية الفصحى والإجازة في تاريخ الفنون(6). وقد سمح له تكوينه هذا واطلاعه على التنوعات الموجودة على أرض الواقع وكيف يتمّ التعامل معها من الناحية السياسية والفكرية، سمح له كل ذلك بتصريف وعيه الحاد بعلاقة اللغة بالهوية وتوظيفه للدفاع عن أحد روافد الهوية الوطنية المتعددة؛ والمتمثل في اللغة والثقافة الأمازيغيتين(7).

يتحدث واتربوري عن وجود تيارين يتنافسان على قيادة جمعية قدماء كوليج أزرو بعد انقسام حزب الاستقلال : تيار رجال السلطة والضباط من جهة والمرتبط بالخط السياسي البربري للحركة الشعبية وتيار التقنيين الذي تخرج أعضاؤه من الجامعات والمنحازون إلى أطروحات الاتحاد الوطني للقوات الشعبية(8). ويضيف أن محمد شفيق كان يشاطر أفكار التيار الثاني لكنه رفض الانخراط في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. وقد مكنته هذه الاستقلالية من احتلال منصب رئيس الجمعية للحفاظ على التوازن بين التيارين واستمر في منصبه هذا من سنة 1960 إلى سنة 1965(9). بل وتمّ ترشيحه وانتخابه وهو غائب في سنتي 1964 و1965(10). وقد لاحظنا في الفصل الثاني كيف شكلت الحركة الشعبية نشأة وتطورا(11) تعبيرا صارخا عن الوعي التقليدي بالهوية الأمازيغية. وبما أن استمرار هذا الوعي لم يعد مجديا في الحفاظ على الهوية الأمازيغية كان لابد أن يبقى شفيق مستقلا عن هذا الحزب لكي لا يخضع وعيه العصري بالهوية للوعي التقليدي؛ أما استقلاله عن الاتحاد الوطني للقوات الشعبية رغم أنه يشاطر الملامح العامة لمشروعه التحديثي العام فلأنه يعرف أن المشروع التحديثي اليعقوبي لهذا الحزب لا مكان فيه للأمازيغية وأن التعليم سيكون الأداة المثلى لإبادة هذا المكون من الهوية الوطنية كما عبر عن ذلك أحد قادة هذا الحزب في التصريح الذي أوردنا نصه سابقا(12). إن عدم التحزب شرط ضروري في الظروف السياسية لتلك المرحلة للدفاع عن الهوية الأمازيغية باستخدام سلاح الوعي العصري. فلقد سعى أستاذنا لتنبيه المثقفين الأمازيغ إلى ضرورة تبني الوعي العصري في التعامل مع هويتهم وهذا هو المغزى الذي يمكن استخراجه من قوله في إحدى دراساته في

مجلة طارق لقدماء ثانوية أزرو أن زمن الشجاعة الجسمانية قد انتهى وجاء زمن الشجاعة الفكرية(13). فلم يعد الوعي التقليدي المتأبط لحسام النظام النهاري للصورة من أجل التأسيس والتعبئة في نظره صالحا للزمن الحاضر بل لابد من الوعي العصري الذي يعتمد على الشجاعة الفكرية التي تقتضي تطوير المنظومة الثقافية الأمازيغية عوض إهمالها ونقلها من المجال التقليدي إلى المجال العصري. ولن يتأتّى ذلك بدون إدماج الأمازيغية في المدرسة. وللوصول إلى هذه الغاية مارس بنفسه هذه الشجاعة الفكرية عن طريق احتجاجه في مقال آخر لنفس المجلة على عدم وجود كرسي للأمازيغية بالجامعة(14). وبما أنه يدرك أن إهمال الأمازيغية كلغة وثقافة لا تتحمل مسؤوليته السلطات فحسب بل هو نتاج تجذر ثقافة سائدة لا مكان فيها للأمازيغية، فقد حاول أن يساهم في خلخلة هذه الثقافة السائدة. وقد استعمل في ذلك مجلة اتحاد كتاب المغرب (آفاق) لإثارة فضول المثقفين وتنبيههم إلى هذا التراث المنسي. ومن أجل ذلك دأب على كتابة سلسلة من مقالات ودراسات للتعريف بهذا التراث المجهول. لقد قام مثلا في العدد الخاص بالشعر سنة 1966 بتعريب قصيدة في الحماس الوطني يعود تاريخ نظمها إلى حوالي سنة 1927. ويقول في تقديمها أنها قيلت بعد أن استولى المعمرون في كثير من النواحي على الأراضي الفلاحية، وضعفت المقاومة القبلية وتقهقرت وتركت السهول ولاذت بقمم الجبال(15). وقد بلغ عدد أبيات الترجمة العربية 19 بيتا. وقام المترجم بحذف 5 أبيات كلها صلوات على النبي تكررت في آخر القصيدة. كما لم يورد المترجم المتن الأمازيغي للقصيدة حتى في الهوامش. بل إنه استعمل في ترجمته كلمة "بربرية" كلفظة شائعة آنذاك للتعبير عن الأمازيغية، وكان ذلك في البيت الثامن الذي يقول :

فلتحزن اليوم بربرية ولدتني ولتفرح بابنها رومية ولتزد(16).

وينطبق إهمال المتن الأمازيغي على كافة مساهماته في مجلة آفاق كما هو الشأن في تصنيفه للأغاني والرقصات المازيغية سنة بعد ذلك(17). ولم تكن شروط المرحلة تسمح بأكثر من ذلك. بل لقد سئل صاحبها فيما بعد عن الأثر الذي أحدثته مساهماته تلك في أوساط المثقفين فأجاب لا محل لها من الإعراب(18). ولربما بسبب هذا الإحساس اعتقد أن خلخلة الرأي السائد وسط المثقفين بصدد الشخصية والهوية المغربيتين يمر بالضرورة عبر إبراز البعد الإسلامي للحد من طغيان وضخامة البعد العربي في مخيال جل المثقفين آنذاك، للوصول بعد ذلك إلى توازن يسمح بابراز البعد الأمازيغي. ويمكن اعتبار كتابه "*ماذا يقول المؤذن*"(19) الصادر في بداية السبعينات خطوة في هذا الاتجاه. فقد دافع في هذا الكتاب عن الشخصية الإسلامية للمغرب وقام بتصحيح المفاهيم المغلوطة حول الإسلام وأخلاقياته وفنّد الصورة السلبية التي يريد الغرب أن يلصقها بالإسلام. كما توجه إلى المسلمين موضحا لهم ما يميز الإسلام عن باقي الديانات الأخرى من مكارم(20). ولقد استمر هذا التوجه لديه في قوته إلى سنة 1976 تاريخ صدور مقال له بمجلة البحث

العلمي حول الجذور المشتركة بين المازيغية والعربية[21] في فترة دخلت فيه الحركة الثقافية الأمازيغية وهي في طور النشوء مرحلة ما بعد البدايات.

2- أحمد أمزال أو بداية التدوين

ولد العسري أحمد بن إبراهيم المعروف بأحمد أمزال بقبيلة أيت مزال بالأطلس الصغير. ودرس بمدينة الرباط ثم التحق بالإذاعة والتلفزة المغربية كموظف بقسم اللهجات سنة 1959. وأنجز أثناء عمله عدة برامج إذاعية بلهجة تاشلحيت أشهرها على الإطلاق "*أباراز ن أيت ؤمارگ*" أي نادي عشاق الشعر والغناء. وكان هذا البرنامج يذاع مساء كل يوم أحد لمدة ساعة كاملة. ولقد لقي نجاحا باهرا لتعميمه كثير من روائع الشعر الأمازيغي بالجنوب المغربي والتي كان مصدر أغلبها المستمعون أنفسهم. كما أجرى صاحب البرنامج حوارات عدة مع كثير من ممارسي الشعر والغناء والرقص الجماعي المعروف بأحواش. وقد تمكن من خلال وظيفته هذه أن يكتشف كنوز الشعر الأمازيغي التقليدي التي تعامل معها في كل حلقات برنامجه بحميمية النظام الليلي للصورة. وبذلك استطاع أن يغوص في أعماق الثقافة الأمازيغية وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الشعري والغنائي وفنون الرقص بمساهمة المستعمين لبرنامجه الأسبوعي. ولقد سمحت له هذه الحفريات بالتصالح مع ذاته والمساهمة في نقل ثقافته من الشفوي إلى الكتابي. ويعتبر ديوان الشعر الأمازيغي الذي قام من خلاله بتدوين روائع الشعر الأمازيغي بالجنوب المغربي خطوة رائدة في مجال الانتقال من النظام النهاري للصورة إلى النظام الليلي لها، ومن الوعي التقليدي بالهوية إلى الوعي العصري بها. وقد تمّ إنجاز هذا العمل الريادي في يونيو 1968 تحت إسم "*أمانار*"[22]. وتعني هذه اللفظة كوكب الصباح الذي يبقى ساطعا ولا يضمحل إلا في ضوء الصباح كما يسبق القمر في طلوعه مساء، ويعتبر لدى الشعراء الأمازيغ أحد رموز التعبير عن الجمال. وقد دوّن المؤلف في هذا الديوان 72 قصيدة أرادها «وسيلة للتعبير تستطيع أن تحرك العواطف والشعور»[23]. وتوزعت المقاطع الشعرية للديوان على 87 صفحة من الحجم الصغير. أما صورة الغلاف فتمثل مدشر أگرض ؤضاض بتافراوت بالأطلس الصغير الذي يعتبر في نظر المدوّن أحد منابع الأدب الشلحي. وقد كان المتن الشعري كله بالأمازيغية ولم يقم المدوّن بترجمة المعاني إلى العربية مما يدل على أنه يتوجه بهذه القصائد إلى الذين يفهمون الأمازيغية بالسليقة. كما قام بتقديم هذه القصائد باللغة العربية في ستّ صفحات وختمها بصفحة واحدة. ولقد استعمل الحرف العربي في التدوين على غرار فقهاء سوس في كتابة المخطوطات الأمازيغية. كما قام بوضع عناوين للقصائد تعبر إما عن الفكرة العامة أو عن الفكرة الأكثر إثارة في القصيدة. غير أنه لم يشر إلى مؤلّفيها حتى ولو كانوا معروفين لدى الخاص والعام كما هو الشأن بالنسبة للقصائد الغنائية لكل من الرايس الحاج بلعيد والرايس بوبكر أنشاد[24] والتي يحفظها بعض

العشاق عن ظاهر القلب. ولم يخالف هذه القاعدة إلا بالنسبة لقصيدة واحدة يعتبرها الوحيدة التي يمكنه أن ينسبها إلى الشاعر الأمازيغي المعروف سيدي حمّو الطالب(25).

وقد استغل المدوّن الهوامش للإتيان ببعض الأبيات العربية يقول أنها تعبر عن نفس معنى بعض مقاطع الشعر الذي قام بتدوينه أو عن معنى يقترب منه. كما لم يتبع المدون أي تنظيم لترتيب قصائده، بل نجده يضع قصيدة للحب والغزل بجانب قصيدة للحكمة ثم يعود للغزل من جديد وهكذا... ولم يشر المدوّن إلى مناسبات قول هذه القصائد إلا في حالة واحدة(26)، ولربما يجد القارئ صعوبة في قراءة هذه القصائد لكون المدوّن يجمع كتابة بين كلمتين عوض التفريق بينهما كما يقتضي المنطق وخاصة عندما يتعلق الأمر بحروف الإضافة أو الربط. كما كتبها بدون شكل وكأنه يكتب بلغة معربة يتعين فهم معنى الكلمات والنصوص قبل التمكن من قراءتها قراءة سليمة وصحيحة.

ومع ذلك يعتبر تدوينه لهذه القصائد «خطوة هامة تحفظ تراثنا الأدبي من الضياع»(27). وقد أراد صاحبه أن يشير الانتباه بواسطة نشر ديوانه هذا إلى خطورة «الانهزام الثقافي»(28) الذي يتربص بالأجيال المغربية إذا لم يتم «مراجعة الأسلوب المتبع... في شتى مجالات الحياة التكوينية والتعليمية»(29). وبذلك يكون من أوائل المنادين بضرورة إدماج الأمازيغية في التكوين والتعليم لتقوية المناعة الثقافية للمغرب.

3- الرايس محمد ألبنسير أو الدفاع عن الفن الغنائي الأمازيغي

تنتمي الشخصية الثقافية إلى فردية جماعية تتوفر على وجود تاريخي أي واقعي. ويمكن مصادفتها سواء على المستوى الوطني أو على مستوى ثقافة فرعية داخل الوطن الواحد أو في مستوى أكبر من الوطن(30). وفي هذه المستويات الثلاث يمكن الحديث عن الشخصية الثقافية الأمازيغية. ولقد استطاع الرايس محمد ألبنسير كما فعل الرايس الحاج بلعيد قبله أن يعبر عن بعض ملامح الشخصية الثقافية لأهل سوس بالمعنى الثقافي أي كل الذين يستطيعون أن يتفاهموا فيما بينهم اعتمادا على لهجة تاشلحيت : ذلك أن أغلب شعره يتضمن بالإضافة إلى معاناته وتجربته وغزلياته وحكمه كثيرا من قضايا المجتمع الدينية والسلوكية والأخلاقية والسياسية(31). وبذلك «ملأ الدنيا وشغل الناس حيا وميتا»(32).

ولقد ولد الرايس أجحود محمد المعروف بمحمد ألبنسير بقرية تامسولت بالأطلس الكبير سنة 1937 ودخل الكتاب على عادة أهل المنطقة إلى أن بلغ قوله تعالى «ولا تجادلوا أهل الكتاب»(33). واحترف الغناء منذ سنة 1958 وتتلمذ على يد الرايس أحمد أمنتاگ والرايس عمر واهروش؛ ويتقن آلة الرباب والبندير. وقد هاجر إلى ألمانيا سنة 1961 وعاد إلى مسقط رأسه سنة 1964. وبدأ في تسجيل أغانيه منذ سنة 1965، وتأثر كثيرا بحادثة سير وقعت له سنة 1969 وحولته إلى مُقعد. واستمر في الغناء إلى أن توفي

بالدار البيضاء في 11.11 سنة 1989(34). ولقد اختار هذه المدينة مقرا لفرقته ومنها كان ينتقل إلى كل المناطق التي يتواجد بها أهل سوس لإحياء سهراته الغنائية. وقد احتك نتيجة لذلك بكل فئاتهم الاجتماعية : الفلاحين بمختلف شرائحهم بناحية سوس والتجار ورجال الأعمال بالمدن الكبرى والعمال بخريبگة وجرادة وجانڤيليي بضواحي باريس وبمناطق تواجدهم الأخرى بالمهجر. وأثر فيهم وعبر عن ثقافتهم بما تعكسه من توتر بين الممارسات والتمثلات وإعادة إنتاج المعرفة والإبداع من جهة وبين إنتاج المجتمع بواسطة اللغة والممارسات وأنسقة التمثلات والقيم والرموز من جهة أخرى(35). واستمر في ذلك طيلة حياته بحس كبير بثقل المسؤولية وصدق الالتزام.

أشْبار نلاّ گيس أر كيغ مّوتغ

يان د نفل تيگيرا نو أسي سّيعر(36)

فهو يؤكد في هذين المقطعين المأخوذين من قصيد "أشْبار نلاّ گيس" صموده في موقفه والتزامه بالاستمرار فيه مدى الحياة داعيا خلفه أن يستمر في نفس الالتزام. وقد خلق له هذا الالتزام للدفاع عن قضايا عامة الناس بعض المشاكل مع أجهزة الأمن كما هو الشأن عند إصداره الشريط الغنائي الذي يضم قصيدة "أگْرن" أي أزمة الدقيق سنة 1981. وقد أدرك من خلال ممارسته لفن الشعر والغناء أن المكانة التي يحتلها لدى الجمهور يعود الفضل فيها إلى استعماله للغة الأمازيغية.

ربّي زايدات لعيزّ ئي تشلحيت

نتّات أس ليغ أتيگ ئنّا غ كا موسّغ(38)

فهو في هذين المقطعين يدعو الله أن يزيد من هيبة وعزة الأمازيغية التي جعلته ذا قيمة وشأن أينما حلّ وارتحل. ودفاعه عن لغته الأم هذا هو الذي جعل منه أحد رواد الحركة الثقافية الأمازيغية لأن مواقفه الواضحة في هذا المجال تعود إلى بداية السبعينات من خلال قصيدة مطلعها :

من واحد وستّين أكّ وكان نتّمجّادي(39)

أي منذ بداية الستينات ونحن لا نكف عن تمجيد السلطات...

فلقد أثارت هذه القصيدة الوضعية الدونية التي يحتلها الغناء الأمازيغي على الصعيد الوطني، فالناس لا يهتمون به والسلطات لا تشجعه والإذاعة تهمله وتعطي الأولوية للقصائد الغنائية الوافدة من الشرق. ونتيجة لذلك فالفنان الأمازيغي المعبر عن الشخصية الثقافية الأمازيغية يعاني من الاحتقار والدونية ويشكو من ضيق ذات اليد.

وإذا كان الاستلاب الثقافي حالة عقلية يكون فيها المقموع ثقافيا مقتنعا بدونيته إلى درجة تدفعه إلى التخلي عن ثقافته الأصلية والتماهي مع الثقافة القامعة(40). فان الرايس محمد ألبنسير قد فضح هذا القمع ووقف ضد هذا الاستلاب من خلال هذه القصيدة داعيا

الجمهور الواسع للتخلص منه، وبذلك فقد ساهم في بلورة الوعي الأمازيغي العصري للتعامل مع الهوية.

ولقد جاء العمل الجماعي ليضيف لبنات أخرى في مرحلة البدايات هاته من أجل تعميق الوعي العصري بالهوية بواسطة العمل الجمعوي.

II- الإسهامات الأولية للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي

تعتبر الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي (A.M.R.E.C.) أول إطار جمعوي وطني يهتم باللغة والثقافة الأمازيغيتين. ولقد تأسست هذه الجمعية بالرباط في 10 نونبر 1967(41). وقد بدأ التحضير لتأسيسها منذ سنة 1965 من خلال العمل في واجهتين: واجهة العمال والتجار الصغار عبر إعطائهم دروسا في محاربة الأمية والواجهة الرسمية حيث تمّ الاتصال بالمسؤولين بالإذاعة الوطنية بهدف تطوير البث الإذاعي الأمازيغي(42).

ويبدو من خلال تصفح لوائح المكاتب(43) المسيرة للجمعية في هذه المرحلة التي تمتد إلى منتصف السبعينات أن الأغلبية الساحقة من أعضائها مزدادون في البوادي الناطقة بلهجة تاشلحيت أو بالمدن الكبرى من أبوين منحدرين من سوس. وجل هؤلاء الأعضاء إما أساتذة في التعليم أو طلبة في الجامعة.

ولإبراز الإسهامات الأولية للجمعية في مجال إنماء اللغة والثقافة الأمازيغيتين يتعين الوقوف على توجهاتها العامة قبل استجلاء ما قامت به في مجال عصرنة التدوين.

1- التوجهات العامة للعمل الثقافي للجمعية

سنستقرئ الملامح العامة لهذه التوجهات من خلال مؤشر توزيع المهام بين أعضاء المكاتب في هذه المرحلة ومن خلال القانون الأساسي.

وهكذا نجد في المكتب المؤسس ثلاثة مهام متميزة تخص الأولى شؤون الأدب والتبادل الثقافي وتتعلق الثانية بالشؤون الاجتماعية وتخص الثالثة الفلكلور. أما في المكتب الثالث والمنتخب في دجنبر سنة 1970 فقد اقتصرت المهمة الأولى على الأدب بدون تبادل ثقافي كما تحولت لفظة الفلكلور إلى لفظة الفن واختفت مهمة الشؤون الاجتماعية وظهرت مهمة جديدة تتعلق بالتاريخ. واختفت هذه الأخيرة فيما بعد لينحصر الاهتمام في قضتين هما الأدب والفن.

أما أول قانون أساسي للجمعية فيحدد الأهداف كما يلي :

أ - الاهتمام بالتراث الثقافي بصفة عامة وبالأدب والفنون الشعبية على الأخص وذلك عن طريق الدراسات الجماعية والفردية والمحاضرات والندوات والوسائل التثقيفية الأخرى من رحلات داخلية وخارجية وتبادل ثقافي.

ب - الاهتمام بمشاكل مجتمعنا ومحاولة اقتراح حلول لها تتفق وتقاليدنا المغربية العريقة وتتناسب وما تقتضيه تنمية هذا المجتمع(44).

ويبدو من خلال مؤشري توزيع المهام والقانون الأساسي أن التوجهات العامة لعمل الجمعية تنصب على ثلاثة جوانب يهم الجانب الأول الاهتمام بالفئات الشعبية الأمازيغية وخاصة منهم التجار الصغار وعمال الخدمات. فقد استفاد هؤلاء من مجموعة من الدروس تلقوا من خلالها مبادئ للقراءة والكتابة ساعدتهم على الاندماج في محيطهم المديني وفي تطوير طريقة ممارسة أعمالهم الخدماتية والتجارية كما عرفتهم بحقوقهم وزودتهم بمجموعة من المعارف باللغة التي يفهمونها تهم جغرافية المغرب وتاريخه وأهمية ثقافتهم الأمازيغية(45). وقد حاولت الجمعية بعملها الاجتماعي التثقيفي التحسيسي هذا الدفع بعملية المثاقفة الدائرة في المدن الكبرى في اتجاه الاتصال عوض الانفصال(46) للحد من خطر الاقتلاع الثقافي وما يتبعه من مشاكل ترتبط بانعدام الشخصية واختلال توازن الذات(47).

ويهم الجانب الثاني التبادل الثقافي كاستراتيجية للتواصل يتم فيها التركيز على المساواة في إطار التعدد والاختلاف عوض التماثل الذي يؤدي إلى الاستيعاب والإخضاع(48). ويبرز هذا التوجه العام نحو التواصل والانفتاح في اسم الجمعية نفسه؛ فكثيرا ما يختزل اسمها عند أوسع المثقفين والمهتمين في عبارة "التبادل الثقافي". وقد تم تصريف هذه الاستراتيجية في تلك المرحلة بواسطة العروض الفردية لأطر الجمعية في منابر مختلفة(49) وعن طريق استجوابات وحوارات صحفية لبعضهم الآخر(50) وبإقامة معارض فنية وعروض للأفلام وسهرات غنائية(51)، وبالقيام بتظاهرات ثقافية بتعاون مع جمعيات ثقافية أخرى(52).

أما الجانب الثالث فيتمثل في الإسهام المباشر في إنماء الثقافة الأمازيغية ذات التقليد الشفوي. ويعبر القانون الأساسي وكيفية توزيع المهام عن هذه الثقافة بألفاظ من مثل التراث الثقافي، الأدب، الفلكلور، الفن أو الفنون الشعبية. ويلاحظ من خلال هذه الألفاظ أن هناك تعبيرا عاما هو تعبير التراث الثقافي كأصل يعكس نظرة الجمعية إلى عملها الثقافي في هذه المرحلة(53). وينقسم هذا التراث الثقافي إلى فرعين؛ فرع يهم الأدب وفرع يهم الفنون الشعبية حسب القانون الأساسي أو الفلكلور حسب توزيع المهام في المكتب الأول أو الفن أو المجال الفني لاحقا. وعلى ما يبدو فلا يوجد أي إشكال في أذهان مسيري الجمعية فيما يتعلق بالأدب التقليدي الشفوي من شعر ونثر بحكاياته

وأساطيره وألغازه وأقواله المأثورة. في حين يلاحظ عدم وضوح الرؤية فيما يخص الشق الثاني من التراث الثقافي تعكسه جيدا كثرة الألفاظ المستعملة في تحديده. فالفنون الشعبية في القانون الأساسي تتحول إلى فلكلور عند التطبيق الذي يتحول بدوره إلى الفن أو المجال الفني بمعزل عن النعت الشعبي. وبقطع النظر عن المعنى القدحي الذي يمكن أن توحي به لفظة الفلكلور(54) فهي تطلق آنذاك على ما يرتبط بفنون الغناء والرقص الشعبي. الذي حافظ على حيوية مذهلة في حمل الثقافة الأمازيغية بالرغم من كل ما لحق به من تحولات. ويبدو أن عمل الجمعية قد فتح المجال أمامها لاكتشاف فنون شعبية أخرى كما هو الشأن مثلا بكل ما يتعلق بالزرابي والحلي والخزف(55). ولربما اكتشف مسيرو الجمعية أن المجال الفني هو القابل للتطور بمجهودات أقل نظرا للتراكمات التي تحققت فيه في الإطار التقليدي(56). كما يلاحظ من خلال هذه التعابير تحاشي استعمال لفظة الأمازيغية في تلك الفترة. وقد يتعلق الأمر بنوع من التقية، ذلك أن إطلاق الأسماء وتحديد المعاني يرتبطان بالزمان والمكان ويأخذان بعين الاعتبار تأثير العالم الخارجي(57). فالمثقفون النافذون آنذاك لا يدخلون الأمازيغية ضمن الثقافة(58) بل لا يخفي بعضهم نيته الصريحة في إبادة اللغة التي تحملها(59). ويبدو أن الجمعية قد اختارت سياسة المراحل في سعيها لإنماء الأمازيغية في وقت لم تتوفر فيه بعد على الأدوات الفكرية اللازمة لتبني طروحات قد لا تستطيع الدفاع عنها نظريا. ولذلك اختارت نهج التكيّف مع الإيديولوية السائدة فيما يخص اللغة والثقافة الأمازيغيتين والعمل الشكلي في إطارها للوصول إلى مواجهتها لاحقا. ويقتضي ذلك خلق تراكمات أولية في مجال تدوين الثقافة الشفوية التقليدية بجانب إنتاج الإبداعات العصرية.

2- عصرنة التدوين

في سنتي 1974 و1975 واللتين تصادفان نهاية مرحلة بدايات تحول الوعي التقليدي بالهوية إلى الوعي العصري أصدرت الجمعية نشرة وثائقية تسمى "أرّاتن"(60) تشمل بالأساس مختارات من التراث الشفوي التقليدي مع عينات محدودة من الشعر الجديد لبعض أطر الجمعية. وبجانب هذه النشرة توسّع الديوان الشعري "إيموزّار" في تدوين أشعار هؤلاء الشباب. ولفظة "أرّاتن" هي جمع "أرّا" ومعناه المستند الكتابي أو الوثيقة المكتوبة، وقد جاءت من فعل "أرا" أي كتب ومصدره "تيرا" أي الكتابة. وتطلق لفظة "أرّاتن" في المجتمع الأمازيغي التقليدي على العقود الكتابية التي يكتبها الفقهاء لتثبيت رسوم ملكية الأرض، ويحتفظ الملاك بها بعناية عن طريق وضعها في أغشية من القصب (تاگمومت) لكي لا يطالها التسوّس. أما الجمعية فتهدف باصدارها إلى «إنقاذ جانب من التراث المغربي الأصيل والتعريف به... بنشر ما له صلة بالأدب الشفوي والحكم والأمثال والأساطير والأعراف والألعاب والعادات والوثائق والمخطوطات...»(61). ولقد تمّ طبع هذه

الوثائق على ورق الستانسيل في حوالي 300 نسخة لكل عدد، ويتكفل المنخرطون بتوزيعها على المهتمين كنشرة اتصال(62). ولقد صدرت منها ستة أعداد: أربعة في السنة الأولى وعددان في السنة الثانية يحمل آخرها كعدد مزدوج رقم 6 و7. وتبلغ عدد صفحات الأعداد مجتمعة 246 صفحة بمعدل 41 صفحة لكل عدد، غير أن توزيع الصفحات ليس متساويا بين الأعداد بل تصاعديا على الشكل التالي : 23 صفحة، 24 صفحة، 30 صفحة، 36 صفحة، 60 صفحة، وأخيرا 69 صفحة. ولم تظهر تسمية أراتن على ظهر الغلاف إلا ابتداء من العدد الثاني، أما العدد الأول فيسمى بـ نشرة وثائقية. ولم يتضمن العددان الأول والثاني أي ترقيم. وابتداء من العدد الثاني بدأ يُكتب في الصفحة الأولى تحت لفظة "أراتن" عبارة «نشرة وثائقية تهتم بالثقافة الأمازيغية»؛ وانطلاقا من نفس العدد كذلك بدأت تظهر صفحة توضح طريقة قراءة الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي : ومن أهم مبادئها وضع الألف أمام الحرف المنصوب والواو أمام المرفوع والياء أمام المكسور، وكل حرف صامت لا توضع أمامه هذه الصواتيات يعتبر ساكنا. كما توضع علامات أخرى لتمييز الأصوات التي لا توجد في العربية. وبواسطة هذه الطريقة في الكتابة يستطيع كل من يلم بالأبجدية العربية أن يقرأ النصوص الأمازيغية قراءة سليمة حتى ولو لم يفهم معناها. وانطلاقا من العدد الثالث دأبت الجمعية على التعريف بالكتابة بواسطة الحرف الأمازيغي تيفيناغ عن طريق وضع جداول في ثلاثة أعمدة يضم الأول حروف تيفيناغ والثاني الحروف الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي لتوضيح بعض التميزات الصوتية الخاصة بالأمازيغية والثالث الحرف العربي. وتتلو هذه الجداول نماذج لكلمات تكتب بخط تيفيناغ ويعاد كتابتها بالحرف العربي. ويتكاثر عدد هذه الكلمات شيئا فشيئا من عدد إلى آخر ليتم كتابة قصيدة شعرية كاملة بالحرفين معا في العدد الأخير. ونجد في العدد الخامس على امتداد 3 صفحات توضيحا بالفوارق الأساسية بين اللهجات الثلاث (تاسوسيت، تاريفيت، تامازيغت) من خلال جداول تهم أساسا بعض أدوات الربط بين الكلمات أو الاختلاف في نطق نفس الكلمة أو وجود مترادفات متعددة لبعض الكلمات الكثيرة الاستعمال.

أما محتويات أراتن فنجد فيها الشعر القديم «أمارگ ن زيكّ» الذي يتسم بتنوع كبير، ويضم أشعار سيدي حمّو الطالب والأشعار الدينية لمحمد أوعلي أوزال والمختارات الشعرية لإنضّامن وبعض القصائد من شعر الروايس وقصائد أخرى بعضها معروف ناظمها وبعضها غير معروف. وبعض هذه القصائد قصير جدا وتتضمن حكما تقدّم تحت عنوان «أقّاين ن ؤمارگ» أي جواهر شعرية. كما تمّ إيراد أشعار تتعلق بحكايات وأساطير مشهورة كحمّو أونامير وفاضل وعطّوش...

أما الجانب اللغوي فيتم التركيز فيه على إيراد الاستعمالات المتعددة لبعض الكلمات لإبراز ثراء اللغة الأمازيغية ونجد من بينها كلمات «ئخف» أي الرأس و«أفوس» أي اليد و«أضار» أي الرجل و«أمان» أي الماء التي تقدم تحت عنوان «أترار وَاوال» ومعناه الحرفي بيدر الكلام أو اللغة.

ويضم باب «ثواليوْن دّرنين» أو الأقوال المأثورة مجموعة من الأمثال الشائعة.

وفي باب «توسّنا» أو المعرفة نجد التعريف ببعض الأمراض ك«تاولا» أي الحمى وببعض التقاليد الجماعية ك«تيويزي» أي التعاون، وهي منقولة من بعض ما كتبه الفرنسيون كأرسين روكس مثلا.

كما نجد في النشرة أعراف بعض القبائل كقبيلتي إداو زيكي وئمنتاگن. كما تضم أيضا سكيتشات لفارس باقشيش بجانب نصوص نموذجية لكتابة الرسائل لأحد أفراد العائلة أو لصديق مثلا.

وبجانب كل هذه النصوص الشعرية والنثرية المكتوبة بالأمازيغية نجد نصين مكتوبين باللغة الفرنسية يتحدث الأول عن مختلف أشكال تصفيف شَعر النساء الأمازيغيات بالمغرب مع صور لتلك النماذج، ويؤكد الثاني على الاحتياطات التي يتعين اتباعها عند جمع التراث الشفوي وتدوينه.

أما أفراد الطاقم الذي ساهم في إعداد هذه النصوص التراثية للنشر والذي يكتب بعضهم باسمه والبعض الآخر بالاسم المستعار فنجد من بينهم : علي صدقي، إبراهيم أخباط، جهادي الحسين، الصافي مومن علي، أحمد بزيد، الحسين آيت باحسين، محمد مستاوي، عمر أمرير، أمصري الحسين، محمد أوخالد، نايت عبد الحميد، محمد أمهاوش ومحمد شوكي ومحمد خليل...

وتنتمي الأغلبية الساحقة لهذه النصوص إلى المجال اللهجي لـ تاشلحيت مع وجود بعض النماذج الشعرية للأطلس المتوسط. أما منطقة الريف فلا وجود لنصوص منها إلا في العددين الأخيرين رقم 5 والعدد المزدوج رقم 6 و7 ضمن ركن جديد يسمى «أمارگ ن ئعرّيمن» أو شعر الشباب.

ويحتوي هذا الركن على إبداعات جديدة لشعراء جدد يساهمون في العمل الثقافي للجمعية. ولقد قامت هذه الأخيرة منذ يونيو 1974 بجمع قصائد مختارة لهؤلاء الشعراء في ديوان من 77 صفحة من الحجم الصغير يدعى «ئموزار» أي الشلالات، تمّ طبعه كذلك على ورق الستانسيل. وكان الهدف من طبعه تشجيع هؤلاء على الاستمرار في الكتابة الإبداعية وفتح نافذة يتمّ من خلالها الإطلال على آفاق جديدة للآداب العصرية

الأمازيغية(64). وتحتوي المجموعة على 19 قصيدة، 15 منها تنتمي إلى المجال اللهجي لـ تاشلحيت نظمها 7 شعراء هم : بوزيد أحمد، جهادي الحسين، الصافي مومن علي، مستاوي محمد، الغزالي أحمد، أخياط إبراهيم، علي صدقي. أما القصائد الأربعة الباقية فتنتمي للمجال اللهجي لـ تامازيغت بمشاركة شاعرين هما : شوكي محمد وبرحو الحسين.

أما من حيث المضمون، فنجد مستاوي يتغنى بجمال الطبيعة بجانب ممارسته للنقد الاجتماعي. كما نجد الإشادة برموز الثقافة الأمازيغية الإنسانية منها (برحو) والمادية (جهادي). وتبقى قضية الهوية حاضرة بقوة في قصائد الديوان؛ وتبدو في شكل المقارنة بين دفء المنزل وبرودة الشارع لدى الصافي مومن أو في صيغة التأرجح بين الحياة والموت لدى علي صدقي أو في شكل الاغتراب داخل الوطن لدى أخياط.

وإذا أردنا التعليق على تجربة «أراتن» و«ئموزار»، يمكن القول أن الإصرار على الكتابة والتدوين في واقع الثقافة الأمازيغية آنذاك والمحيط الثقافي السائد يشكل أقصى درجة الالتزام ويقوم هذا الالتزام باعادة التسليح الإيديولوجي يسمح بالدفع نحو تعميم الوعي العصري. ويقوم هذا النوع من الأدب بجانب هذه الوظيفة التعبوية بوظيفتين أخريين هما إرضاء حاجيات العدد المحدود من القراء من أجل المتعة وإبراز غنى اللغات وقدراتها الجمالية(65).

ولقد سمحت التراكمات التي حققها هؤلاء الرواد بتكامل العمل الفردي والجماعي بالدخول في مرحلة التوسع والانتشار ساعد عليها دخول المغرب في مرحلة الانفتاح السياسي في جو من الإجماع حول استرجاع الصحراء إلى حظيرة الوطن.

هوامش الفصل الثالث

1) علال الفاسي؛ منهج الاستقلالية، التقرير المذهبي الذي قدمه رئيس حزب الاستقلال للمؤتمر السادس، الدار البيضاء يناير 1962، المكتبة الاستقلالية، الرباط 1963، ص : 51.

2) انظر ما سبق ص : 54 هامش 141.

3) امحمد مالكي؛ الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1993، ص : 25، ص : 26، ص : 211، ص : 212 ـ 213.

4) لمزيد من الاطلاع على الأشكال التي يتخذها اللامفكر فيه في مجال الفكر والثقافة انظر
Mohammed ARKOUN, Critique de la raison islamique, op. cit. pp: 308-309.

5) أحمد بوكوس؛ «في اللغة الأمازيغية»، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، سلسلة أعلام الثقافة الأمازيغية، منشورات عكاظ 1991، ص : 19.

6) محمد شفيق : يتحدث للميثاق الوطني، الميثاق الوطني عدد 24 أبريل 1991.

7) الحسين المجاهد؛ «بعض الأبعاد الفكرية في أعمال محمد شفيق»، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، مرجع سابق، ص : 28.

8) واتربوري جون؛ مرجع سابق، ص : 107.

9) المرجع نفسه، ص : 108.

10) الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، مرجع سابق، ص : 67.

11) انظر ما سبق ص : 60 إلى 70.

12) انظر ما سبق ص : 61.

13) الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، نفس المرجع، ص : 68.

14) نفس الصفحة.

15) محمد شفيق؛ «من تراثنا المجهول، قصيدة في الحماس الوطني» آفاق عدد خاص بالشعر، السنة الثالثة، العدد السادس 1966،ص : 60.

16) المرجع نفسه ص : 61.

17) محمد شفيق، «من تراثنا المجهول، تصنيف مقتصر للأغاني والرقصات المازيغية» آفاق العدد الخامس والسادس، 1967، ص : 11 ـ 13.

18) النشرة «المسألة الأمازيغية بين الخطاب والحركة» النشرة عدد 59، 1 إلى 7 أبريل 1996.

19) Mohammed CHAFIK, ce que dit le muezzin, Librairie Papetrie des écoles, Casablanca, sans date.

20) الحسين المجاهد؛ «بعض الأبعاد الفكرية في أعمال محمد شفيق»، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، مرجع سابق، ص : 29.

21) محمد شفيق؛ «ما هي علاقات المازغية بالعربية في جذورها الكبرى» البحث العلمي 1976، ص : 231 إلى 241.

22) أحمد أمزال؛ أمانار، شعر مغربي شلحي، المطبعة المركزية الرباط، يونيو 1968.

23) أحمد أمزال، المرجع نفسه ، ص : أ.

24) من بين القصائد الغنائية للرايس الحاج بلعيد نجد في الديوان قصيدة أضبيب ص :7، تاگمرت ص : 15، أطّان لحوبّ ص : 19، أنكّيد ن تگزيرت ص : 35، أمالاّي ص : 51، ماداك ثروان ص : 80. كما نجد قصيدة واحدة للرايس بوبكر أنشّاد تحت عنوان «لمترد» ص : 81.

25) يتعلق الأمر بقصيدة «لاشباخ» ص : 49 . 50.

26) يتعلق الأمر بقصيدة «نض غ تاسوت» ص : 38. والتي قيلت تخليدا لواقعة آيت باها ضد الاستعمار الفرنسي ليلة 31 مارس 1936 حيث هاجمت القبائل المقر الاستعماري بمركز آيت باها بالأطلس الصغير بقيادة بعض أعيان وأشراف المنطقة.

27) انظر الخاتمة ص : 88.

28) المرجع نفسه ص : ب.

29) الصفحة نفسها.

30) Raymond Ledrut, "De la personnalité culturelle et de ses relations avec le type culturel et le système social" in Anouar Abdelmalek, op. cit. p: 284.

31) أحمد عصيد، محمد مستاوي؛ الرايس الحاج محمد الدمسيري، الجزء الثاني، قصائد مختارة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، 1999 ، ص : 3 و 4.

32) أحمد عصيد... نفس المرجع، ص :3.

33) محمد مستاوي : «كان المرحوم أجحود محمد الدمسيري قلبا نابضا لوطنه ولمواطنيه»، الاتحاد الاشتراكي عدد 19 نونبر 1989.

34) محمد مستاوي، «الرايس الحاج محمد الدمسيري، شهادات وقصائد مختارة من أغانيه» الجزء الأول، مطبعة المعارف الجديدة، 1993، ص : 11.

35) Paul Henry, la culture et le pouvoir, op. it. p: 90.

36) انظر القصيدة في أحمد عصيد، مرجع سابق، ص : 19 إلى 22.

ويرجع البعض تأثير ألبنسير على العقليات إلى مواكبته لثقافة هؤلاء عاكسا حياتهم وعاداتهم ومعبرا عن آمالهم وطموحاتهم.

انظر الحاج الحسن آيت بلعيد، الرايس محمد الدمسيري مبدع الأغنية السوسية. جريدة العلم عدد 26 نونبر 1989.

كما يرجعه آخرون إلى الجانب الفني في شعره. فحسب عصيد يمتاز شعر ألبنسير بالعروض المتقن وحسن الربط بين الأجزاء المتعددة للقصيدة وبالصلابة البلاغية والخطابة الشعرية وبالابتكار في الصور الشعرية وتجاوز الأدوات الرمزية التقليدية، بالإضافة إلى وعيه بقيمة الشعر وسموه ونبل رسالته وباختلاف مستويات المخاطبين وبالرغبة في تجاوز انحطاط الشعر وكساد الكلمة الهادفة.

أحمد عصيد، الدمسيري... الشاهد الأخير، الاتحاد الاشتراكي عدد 3 دجنبر 1989.

37) انظر مقاطع مختارة، في : محمد مستاوي الحاج محمد الدمسيري، الجزء الأول، مرجع سابق، ص : 60 إلى 73.

وتتحدث هذه القصيدة المطولة عن مخلفات الجفاف 1981 وما نتج عنه من أزمة الدقيق وتحدث فيها الدمسيري كذلك عن التهميش الذي يلاقيه أمازيغ الجنوب (تشلحيين) في المجال السياسي بالرغم من الدور الهام الذي يقومون به في المجال الاقتصادي. ونتيجة لموقفه هذا اضطر إلى البقاء في باريس لمدة سنتين.

وقد انقسم الرأي العام في أوساط الروايس تجاه مواقفه الجريئة هاته إلى قسمين، قسم يعتبره مثالا يحتذى ورفعه إلى درجة «العالم» وقسم يعتبره أن في موقفه نوع من التهور لكونه يبالغ في نقد السلطات. وتعكس سجالات الرايس الحسين أمنتاگ والرايس بولمسايل بواسطة أشرطة الكاسيط سنتي 1982 و 1983 نموذجا

لهذا الانقسام حيث يدافع الرايس أمنتاگ عن المواقف الشجاعة «للمعلم العالم» ويذكره بولمسايل بما جرّته تلك المواقف على صاحبها من مضايقات ليستدل على عدم صحتها...
وبعد رجوع ألبنسير نظم قصيدة قال فيها :

ؤر نضلم يان ؤر ركمغ يان ؤر أتّاكُرغ
ويلّي ئرا أيتّخرباتن كا ف أساوالغ

أي أنه لا يظلم ولا يسرق ولا يشتم أحدا
ولا يفضح في شعره من الناس إلا المخلوضين.
انظر قصيدة «كيغ ئندر نگيگ»، أحمد عصيد، محمد مستاوي، مرجع سابق، ص : 45 إلى 48.
38) يوجد هذان المقطعان في مطلع قصيدته «لعيزّ ئي تشلحيت» الموجودة ضمن القصائد المختارة من طرف عصيد ومستاوي، مرجع سابق، ص : 55 إلى 58.
39) نظرا للنقد اللاذع والمباشر التي تحتويه هذه القصيدة لم يتم تسجيلها من طرف الشركات التجارية وإنما كان الناس يتداولونها بواسطة تسجيلاتهم الفردية. ورغم المحاولة التي قمت بها للحصول على نصها حاليا لم أتمكن من ذلك، وأعتمد فقط هنا على ذاكرتي فيما يخص مضمونها.
40) W K Ruf, "Dépendance et aliénation culturelle au Maghreb" in C.R.E.S.M.; Indépendance et Interdépendance, Paris 1974, p: 273.

41) لائحة بأسماء أعضاء أول مكتب مسير للجمعية :

الإسم	المهمة	المهنة	مكان الازدياد
إبراهيم أخياط	الرئيس	أستاذ	آيت صواب
أحمد بوكوس	نائب الرئيس مكلف بشوون الآداب والتبادل الثقافي	أستاذ	بويزكارن
عبد الفاضل الغوالي	نائب الرئيس المكلف بالشوؤن الاجتماعية	طالب	الصويرة
عبد الله بونفور	نائب الرئيس المكلف بالفلكلور	طالب	مراكش
علي صدقي	كاتب عام	طالب	تافنكولت
أحمد أكواو	كاتب عام مساعد	طالب	آيت باها
عمر الحلفاوي	أمين المال	موظف	أمزميز
علي الجاوي	نائب أمين المال	طالب	إموزّار فاس

42) الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، ربع قرن من العمل الثقافي الأمازيغي، مطابع البوكيلي، القنيطرة 1993، ص : 3.
43) انظر اللوائح الكاملة لهذه المكاتب في نفس المرجع، ص : 76 إلى 79.
44) نفس المرجع، ص : 10.
45) حسب إبراهيم أخياط رئيس الجمعية فقد لعب علي صدقي أزايكو دورا مهما في هذه الدروس التي

كانت تلقى بمقر الغرفة التجارية بالرباط.
لقاء مع إبراهيم أخياط في 10 / 10 / 1998.
46) حسب سليم أبو : تتخذ المثاقفة خمس مسارات، ثلاثة منها تتسم بالاتصال وهي :
1 ـ مسار إعادة التأويل عندما تكون المثاقفة مادية.
2 ـ مسار التوليف والتركيب عندما تكون المثاقفة شكلية.
3 ـ مسار التوفيق عندما تؤدي المثاقفة إلى إقرار نموذج جديد يتميز عن النموذجين السابقين اللذين أديا إلى حدوثه.
أما المساران الباقيان فيتسمان بالانفصال وهما :
1 ـ مسار الاستيعاب والهضم حيث تبتلع ثقافة ما ثقافة أخرى وتفشل المثاقفة.
2 ـ مسار المثاقفة المضادة حيث يتم رفض المثاقفة ومكتسباتها للحفاظ على البقاء.
Selim Abou; L'identité culturelle, relation interéthnique et problèmes d'acculturation. Editions anthropos, Paris 1981, pp: 57-60.

47) نفس المرجع، ص : 59 و 60.
48) في مجتمع يتميز بالتعدد والاختلاف يتعين التمييز حسب إفون بورديه بين المساواة والتماثل : فالتماثل يكون عندما يكون أ=أ. في حين تقتضي المساواة أن لا يكون هناك خضوع أو استيعاب. والمساواة في إطار التعدد تنفي اختزال باء في ألف كما تنفي أن يكون باء أصغر من ألف أو ألف أصغر من باء. وبذلك تحل المساواة الاختلافية المتنوعة محل التوحيد القسري.
Yvon Bourdet "L'engagement occitan" , in pluriel débat n°8, 1976, pp: 94-95.
49) انظر نماذج من هذه العروض في الجمعية المغربية للبحث... مرجع سابق، ص : 63 و64.
50) نفس المرجع ص : 64.
51) انظر نماذج منها في المرجع نفسه، ص : 65.
52) أهم هذه التظاهرات الأسبوع الثقافي بمراكش بتعاون مع النادي الفني المراكشي الكوميديا من 26 / 12 / 1968 إلى 1 / 1 / 1969.
انظر برنامج هذا الأسبوع الثقافي في المرجع السابق ص : 50.
53) خلافا لما يقوله نبيل لمدرساوي، فلم تتطور نظرة الجمعية للثقافة الأمازيغية من النظرة الفلكلورية إلى التعامل مع التراث بل تشكل هذه النظرة الفلكلورية تفصيلا وتصريفا لهذا التعامل التراثي نفسه.
نبيل لمدرساوي، الخطاب الأمازيغي بالمغرب من خلال الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي وتلقي هذا الخطاب. بحث لنيل الإجازة في الحقوق، السنة الجامعية 1994 / 1995، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أگدال، الرباط، ص : 12.
54) يدل الفلكلور في معناه الأولي على ثقافة شعب ما وقد وقع تحريف معنى الكلمة في الاستعمال الشعبي ولم تعد تدل سوى على القضايا الثقافية التي لم يعد لها أية أهمية والسائرة في طريق الزوال، وقد نتج هذا المعنى الاحتقاري عن نظرة تبالغ في تقدير التصنيع والقوة التكنوعسكرية للدولة الوطنية وللثقافة المرتبطة بها.
Yvon Bourdet, "Prolétariat universel et cultures nationales" in Anouar Abdelmalek, op. cit., p: 59.

55) تصريح إبراهيم أخياط في لقاء 10 / 10 / 1998.
56) نفس التصريح في نفس اللقاء.

57) Paul Henry, op. cit., p: 30.

58) يختزل محمد زنيبر مفهوم الثقافة آنذاك فيما كتب بالعربية الفصحى وما قيل من أمثال بالدارجة المغربية بالإضافة إلى شعر الملحون.
محمد زنيبر، الثقافة والمجتمع في تاريخ المغرب، المحرر الثقافي عدد 18 شتنبر 1977.
59) كتب محمد عابد الجابري «إن عملية التعريب الشاملة يجب أن تستهدف ليس فقط تصفية اللغة الفرنسية كلغة حضارة وثقافة وتخاطب وتعامل بل أيضا وهذا من الأهمية بمكان العمل على إماتة اللهجات المحلية البربرية منها أو العربية الدارجة».
محمد عابد الجابري، أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1974، ص : 146.
60) تسمية "أرّاتن" من اقتراح علي صدقي أزايكو.
يوسف غريب؛ تاماگيت تحاور الشاعر المغربي المناضل علي صدقي أزايكو. مجلة الهوية العدد 4، أكتوبر - نونبر 1994، ص : 16.
61) انظر مقدمة العدد الأول المعنون نشرة وثائقية.
62) تصريح إبراهيم أخياط في لقاء 10 / 10 / 1998.
63) الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي "أرّاتن"، العدد الخامس، ص : 56 - 57 - 58.
64) من كلمة الجمعية في تقديم الديوان.
الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي "تموزّار"، مجموعة شعرية بتامازيغت، الرباط يونيو 1974، ص:1.
65) Iso Camartin... Rien que des mots? op. cit. p: 156.

الفصل الرابع :
مرحلة السعي لتعميم الوعي العصري بالهوية

كانت مرحلة البدايات خاصة ما يتعلق منها بالعمل الجماعي مرحلة تكوين الأطر الذين يتم استقطابهم في أوساط الطلبة ورجال التعليم المتوفرين على رصيد من التعليم العصري. وانتقل بعضهم إلى فرنسا فيما بعد من أجل متابعة الدراسات العليا. وقد اطلع هؤلاء من خلال اختصاصهم العلمي على مجمل الدراسات التي أنجزت في الفترة الكولونيالية حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين؛ كما اطلعوا على كثير من الدراسات في مجال العلوم الإنسانية تهم الأوضاع اللغوية والثقافية والإثنية في علاقاتها بالقضايا السياسية والاجتماعية. كما اطلعوا كذلك على تجربة الحركات الهوياتية بفرنسا من خلال نموذجي الحركة الأوكستانية والبروتونية. كما اتصلوا وتحاوروا مع أطر الحركة الثقافية الأمازيغية القبائلية بالجزائر المتواجدين بفرنسا. واستطاعوا أن يفتحوا نقاشا حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين في صفوف الطلاب المغاربة بدار المغرب بباريس(1). وقد استفاد هؤلاء بعد رجوعهم إلى أرض الوطن من كل ذلك من أجل الدفع بالحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة إلى ولوج مرحلة تعميم الوعي العصري بالهوية. وصادف رجوعهم تخرج أفواج كثيرة من الشباب المغاربة من الجامعة المغربية والذين استفادوا من توسيع التعليم العصري بعد الاستقلال.

وقد سمح المناخ السياسي المتسم بالانفتاح في هذه المرحلة رغم تعثراته بتفاعل المجموعتين مع مجموعة الرواد نتج عنه نضال ثقافي أدّى إلى استكمال عناصر التأسيس بتوقيع ميثاق أگادير للغة والثقافة الأمازيغيتين في 5 غشت 1991.

وتنقسم هذه المرحلة في مجملها إلى فترتين تفصل بينهما لحظة من الجمود لظروف ذاتية وموضوعية.

I- فترة التوسع والانتشار

تستمر هذه الفترة التي تلي بدايات تحول الوعي التقليدي بالهوية إلى الوعي العصري من صدور ديوان شعر "تسكراف" (القيود) سنة 1976 إلى محاكمة علي صدقي أزايكو ومنع عقد الدورة الثانية لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير في صيف 1982. وقد شهدت هذه الفترة مجموعة من الإصدارات والتظاهرات الثقافية والفنية من إنجاز الجمعيات وأطر الحركة الثقافية الأمازيغية. كما شهدت توسعا تنظيميا باضافة فاعلين جدد إلى العمل الثقافي الأمازيغي.

1- ظهور جمعيات جديدة

كانت جمعية الانطلاقة الثقافية هي أول هذه الجمعيات. وقد تأسست بالناظور في أواخر شهر يناير سنة 1978 بهدف إخراج المدينة التي عرفت توسعا من الناحية الديمغرافية والاقتصادية والتي تعج بالمثقفين من «وضعية الركود الثقافي وبلورة الثقافة الإقليمية والوطنية والعالمية»(2).

وتسعى الانطلاقة الثقافية بكيفية خاصة إلى :

- بلورة الثقافة الوطنية والتعريف بالثقافة العالمية بتفتح واع يدعم إحياء وتطوير التراث.

- العمل على إحداث لجان متعددة ترتبط بالسكان وثقافتهم المادية والروحية وتنمّي طاقاتهم الإبداعية ومواهبهم الفنية(3).

أما بالرباط فقد تأسست في 16 أكتوبر 1978 الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية والتي ستعرف فيما بعد بجمعية تامانيوت. وكان من وراء تأسيسها الأستاذ المحامي حسن إد بلقاسم وهو أحد مناضلي اليسار الجديد. فعندما سجن هذا الأخير بسبب نشاطه الطلابي بكلية الحقوق بالرباط، جاءت أمه لزيارته، فمنعها حراس السجن من الحديث معه باللغة الأمازيغية التي لا تعرف سواها. فتأثر بذلك كثيرا وطرح لديه بحدة إشكال الهوية. وكان تأسيسه للجمعية وسيلة لمعالجة هذا الإشكال الجديد. غير أن الجمعية لم تركز على الثقافة الأمازيغية في بداية نشأتها بل بالاهتمامات الثقافية لليسار الجديد عامة والذي لا تحظى لديه الأمازيغية بالأولوية. وكان لابد من شيء من الوقت ليقع التحول اللازم في صفوف مناضلي هذا اليسار المشتغلين في الجمعية. وهذا ما حصل بعد انعقاد الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير سنة 1980. وكان من نتائج هذا التحول صدور ميثاقها الثقافي سنة 1981(4).

وحسب مقتضيات هذا الميثاق الذي يستلهم التحليل الماركسي : تتميز الثقافة المغربية بسيطرة ثقافة رجعية تهدف إلى تكريس التخلف الاقتصادي والاجتماعي وأشكال الاستلاب الإيديولوجي... وتقابلها ثقافة نقدية ذات مضامين تقدمية وتجاوزية تصارعها وتفضحها للوصول إلى ثقافة أكثر ديمقراطية...

غير أن النضال الثقافي حسب مقتضيات الميثاق مازال يتسم بالضعف بسبب الانفصام الذي يعيشه أغلب المثقفين والذي يتجلى في ثلاث مستويات تتعلق بلغة التعبير وبالمضمون وبالممارسة. فعلى مستوى لغات التعبير مازال المثقفون بصفة عامة يتجاهلون لغتي التواصل الجماهيرية أي الدارجة والأمازيغية. أما على مستوى المضامين فان أغلبية الكتابات مازالت نخبوية. أما فيما يتعلق بالممارسة فتبدو مواقف أغلبية المثقفين غير ملتحمة مع ممارساتهم(5).

أما بأگادير فقد تأسست جمعية الجامعة الصيفية في 9 أكتوبر 1979(6). وقد طرحت فكرة تأسيسها من طرف أطر الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، واستطاع هؤلاء إقناع فعاليات ثقافية أخرى في كل من الدار البيضاء وأگادير للانضمام إلى المشروع(7).

أما الهدف من إنشائها فيرمي بالإضافة إلى إزالة الركود الثقافي من مدينة أگادير وسوس عامة إلى :

- إبراز الخصوصيات الجهوية ومساهمات رجالات المنطقة في الشأن الوطني ماضيا وحاضرا بواسطة الدراسات والأبحاث الثقافية المقارنة، وخاصة الثقافة الشعبية الإفريقية وثقافة شعوب العالم الثالث.

- الاهتمام بالثقافة الشعبية على العموم والثقافة الأمازيغية على الخصوص.

- إنشاء مركز للتوثيق بأگادير لمساعدة الباحثين(8).

كما تأسست جمعيات أخريات في هذه الفترة : إذ أسس بعض الأطر المنحدرين من سوس والقريبين من أوساط النجار الجمعية الثقافية لسوس بالدار البيضاء سنة 1980.

أما مجموعة قدماء تلاميذ أزرو فقد أسسوا بالرباط الجمعية الثقافية أمازيغ سنة 1979 برئاسة عبد الحميد الزموري وهو أحد الموقعين على وثيقة الاستقلال. ويعتبر محمد شفيق بجانب علي صدقي الذي غادر الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي قبل ذلك أهم عنصرين في تحريك هذه الجمعية، التي كتبت يافطة مقرها بالرباط بحروف تيفيناغ بجانب العربية والفرنسية وكتبت بنفس الحروف على طوابعها وأوراقها الرسمية(9). وقد استمر عمل هذه الجمعية إلى سنة 1982 تاريخ محاكمة كاتبها العام علي صدقي.

وقد شارك هذا الأخير قبل ذلك ومنذ انسحابه من التبادل الثقافي سنة 1975 في تأسيس الجمعية المغاربية معارف وثقافة. وكان من بين أعضائها المرحوم إدريس الخطابي ابن الزعيم عبد الكريم الخطابي والدكتور عبد المالك أوسادن ونايت عبد الحميد وشوكي(10)، وهذين الأخيرين من المساهمين معه سابقا في تجربة "أراتن".

وبتأسيس هذه الجمعيات تعزز حضور العمل الثقافي الأمازيغي بمدينتي الدار البيضاء والرباط كمدينتين كبيرتين. كما تمّ توسيع هذا النشاط نحو عاصمتي سوس والريف مما يسمح بفرص تعميم الوعي العصري بالهوية في هاتين المنطقتين.

ويلاحظ من خلال القوانين الأساسية وأدبيات هذه الجمعيات أن المسألة لم تعد تتعلق فقط بالاهتمام بالتراث، بل هناك اهتمام مباشر بالثقافة الأمازيغية. وهذا ما تقوم به بالفعل من خلال ممارساتها الثقافية التي تنحو بالنسبة لجمعية الانطلاقة الثقافية والجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية نحو العمل الجماهيري؛ في حين يتجه نشاط باقي الجمعيات نحو الأطر الثقافية. وقد انفردت جمعية الجامعة الصيفية بأگادير بنوع من المزج بين التوجهين إذ تحولت إلى منتدى يتحاور فيه أطر الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة فيما بينهم ومع مختلف الفعاليات الثقافية الوطنية.

2- أنشطة ثقافية وفنية

أ- في المجال الفني :

عملت الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي على تأسيس فرقة للموسيقى تدعى «ياه» كتطوير للنواة الموسيقية العصرية داخل الجمعية التي ينشطها كل من الصافي مومن علي وإبراهيم مدران[11]. وبتوجيه من الجمعية اختص أفراد المجموعة الموسيقية «ياه» في الغناء الأمازيغي منذ بداية 1975. وقد اعتمدت هذه الفرقة التي تعزف على الآلات العصرية القصائد الشعرية لأطر الجمعية أنفسهم[12]. وظهرت هذه الفرقة الموسيقية على مسرح محمد الخامس في 29 مارس سنة 1975. وبما أن الجمهور لم يستسغ تسمية «ياه» فقد تقرر آنذاك تغيير الإسم فظهرت تسمية «أوسمان»[13]، ويدير الفرقة إبراهيم أخياط بصفته رئيسا للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي. وتعني كلمة «أوسمان» البرق، وترمز في المخيلة الأمازيغية إلى الحياة الناجمة عن تهاطل الأمطار وما يصاحبها من نمو النباتات واخضرار الطبيعة، فالبرق في هذه المخيلة يعتبر حارث السموات «تامكرازت ن ثگنوان»[14].

لقد كان هدف الجمعية بواسطة تجديد فن الموسيقى والغناء من خلال مجموعة «أوسمان» ليس فقط تجديدا للثقافة التقليدية في أهم مظاهر استمرارها أي الموسيقى والغناء بل تجديد الحياة الأمازيغية عامة. وهذا ما عبر عنه محقق وشارح كتاب الحوض في قصيدة له غنتها المجموعة تحت عنوان «تايرزا ن تودرت» وهو تعبير مجازي معناه الحرفي حرث الحياة؛ ويدل على تحول الوعي في التعامل مع الأمازيغية في جميع أبعادها من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري، وإدراك صعوبة هذا التحول بما يقتضيه من الانتقال من النظام النهاري للصورة إلى النظام الليلي لها. فمطلع قصيدة شاعرنا يقول :

أتاگانت ن تيلاس أغ تلامت أتيفاوين

ثلين ثرافان غ توزومت ثون أيامان.

في قلب الظلام قد تنبعث الأنوار

وقد يموت الإنسان عطشا في لجة الماء.

فالشاعر هنا يستخرج الإيجابي من السلبي لمواصلة رحلة الحياة التي تنبثق من الموت. ولا يهاب الموت الذي تخفيه الحياة في كل لحظاتها. ومن هنا التركيز على تناقض انبعاث النور من الظلام والموت من العطش وسط الماء.

وقد قامت فرقة أوسمان بعدة جولات فنية في عدة مدن بالمغرب وخاصة مدن الدار البيضاء وأگادير وتارودانت، كما قامت بجولة أخرى في كل من فرنسا وبلجيكا. وأنجزت مجموعة من أسطوانات 33 لفة. وقد لقيت الفرقة نجاحا إعلاميا باهرا[15]. وتشتت هذه الفرقة سنة 1977، وأكمل الفنان عموري مبارك مسيرتها الفنية بالاستمرار في الغناء الفردي لنفس الشعراء في هذه المرحلة.

وموازاة مع أوسمان ظهرت بانزگان الدشيرة فرقة موسيقية غنائية عصرية تدعى «إزنزارن» (الأشعة). وما لبثت هذه الفرقة أن انقسمت بدورها إلى مجموعتين : مجموعة إنزگان باسم "إزنزارن عبد الهادي" ومجموعة الدشيرة باسم "إزنزارن الشامخ". وتبعتها مجموعة من الفرق العصرية في أگادير الكبرى.

كما ظهرت بالدار البيضاء مجموعات موسيقية أخرى اتخذت نفس المسار الغنائي العصري أهمها مجموعة «أرشاش» (الرداد) التي تأسست سنة 1979. وتقوم كل سنة باصدار شريط غنائي صوتي يضم كل منها روائع من الشعر والغناء الأمازيغيين المتميزين(16).

كما ظهرت بالخميسات في نفس السنة مجموعة غنائية تدعى «إمازيغن» التي كان من بين أعضائها البارزين الفنان فيصل.

أما بالناظور فقد برز الفنان المغني الوليد ميمون في أحضان جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور. وقد سجل مجموعة من الأشرطة، كما قام بمجموعة من الجولات الفنية الناجحة في مناطق تواجد الجالية الريفية بالمهجر، وله صدى جماهيري واسع. ولقد قامت هذ الجمعية كذلك بابراز مجموعة من الفعاليات الفنية وخاصة في لقائها الأول للأغنية الريفية يوم 29 يوليوز 1978 بدار الشباب بالناظور، الذي شاركت فيه مجموعتان غنائيتان هما مجموعة «أذمام» (الجوهرة) ومجموعة «بن ۋمازيغ» (فريد الأمازيغ)، بالإضافة إلى الفنان شوفالي(17).

ب – في المجال الثقافي :

نظمت الجمعية الثقافية الأمازيغية محاضرة بالرباط حول موضوع الحضارة الأمازيغية ألقاها الرئيس السنغالي السابق سانگور بفندق حسان، تلتها مناقشة جريئة حول المسألة الأمازيغية. كما حضر هذا اللقاء الذي كان مناسبة عشاء أكثر من 200 إطار أمازيغي وممثلوا الصحافة الوطنية والأحزاب الممثلة في البرلمان. وكان له صدى طيب في جل الصحف الوطنية(18).

أما اللقاء الأول لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير فيعتبر أهم تظاهرة ثقافية في هذه المرحلة، ساهمت في نشر وتعميم الوعي العصري بالهوية الأمازيغية في جو تطغى عليه أحداث تيزي وزو التي اندلعت في وسط شهر مارس واستمرت إلى بداية ماي 1980 بسبب منع محاضرة كان مقررا أن يلقيها الأديب الأمازيغي مولود معمري بالجامعة حول الشعر الأمازيغي القديم. وقد تبعت هذه الأحداث اعتقالات ومحاكمات لأطر الحركة الثقافية الأمازيغية بمنطقة القبايل بالجزائر، كما كان لها صدى كبيرا في وسائل الإعلام الدولية. وهي الأحداث المعروفة بـ«تافسوت ن ئمازيغن» أي الربيع الأمازيغي(19).

وقد كانت أشغال هذا الملتقى أول تظاهرة ثقافية وطنية تتناول بالدرس والتحليل والمناقشة الأمازيغية كأحد روافد الثقافة الوطنية. وقد استمرت أشغال هذه الدورة التي

كانت تحت شعار «الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع» لمدة 15 يوما (من 18 غشت إلى فاتح شتنبر 1980). كما حضرتها مختلف الفعاليات الثقافية المنشطة للجمعيات الثقافية الأمازيغية المتواجدة آنذاك، مما مكنها من التعارف فيما بينها وتبادل وجهات النظر حول أنجع السبل الكفيلة بانماء اللغة والثقافة الأمازيغيتين. كما حضرت بجانبها فعاليات ثقافية أخرى من مشارب فكرية وسياسية مختلفة.

وقد شهدت جلسات هذه التظاهرة الثقافية نقاشات حادة تستمر أحيانا حتى وقت متأخر من الليل ونقاشات موازية خارج قاعات الجلسات وبمقر وفود الحركة الثقافية الأمازيغية بمدرسة المعلمين الإقليمية.

ولقد أدى انعقاد هذا الملتقى إلى تعميق النقاش الذي بدأته جمعية الانطلاقة الثقافية من خلال بعض أدبياتها المنشورة[20].

ولم تقتصر أشغال هذا الملتقى على المحاضرات والندوات، بل تخللتها كذلك قراءات شعرية ومعزوفات ومقطوعات غنائية، يتبعها نقاش الجمهور ومحاورته لأصحابها. كما خصص المشاركون في الندوة يوما كاملا لزيارة إحدى المدارس العتيقة بسوس للتخفيف من حدة الاعتراضات التي تأتي من أوساط تقليدية محلية فيما يخص الاهتمام بالأمازيغية لغة وثقافة[21].

ويبدو أن هذا اللقاء الأول قد حقق أهدافه باخراج الأمازيغية من مرحلة الطابو إلى مرحلة النقاش العلني، كما نجح نجاحا باهرا سواء من حيث التنظيم أو من حيث الإقبال التذي حظيت به المحاضرات[22]. وقد دفع هذا النجاح بالجمعية إلى تحضير لقاء ثان كان مقررا أن يعقد ما بين 28 يوليوز و 5 غشت 1982 تحت شعار «الثقافة الشعبية والتغيير»، واشتمل برنامجه على ستة عروض وثماني ندوات بمشاركة أزيد من 25 باحثا ودارسا، فضلا عن أنشطة موازية من رحلات وعروض فنية. غير أن الدورة لم تنعقد لكون الجمعية لم تحصل على الرخصة[23].

ويعود الفضل لأطر الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في التحضير المادي والمعنوي للقائين. فمن العاصمة الرباط تمّ تحضير مواضيع الدورتين ووضع أرضيتهما الثقافية ومنها تمّ الاتصال بالمحاضرين قصد المشاركة[24].

3- مجال النشر والإصدار

تبتدئ الفترة بمقياس النشر والإصدار بصدور كتاب الشعر المغربي الأمازيغي بسوس لعمر أمرير سنة 1975[25]، وتنتهي بصدور مسرحية «وْسّان صمّيدنين» (الأيام الباردة) للصافي مومن علي سنة 1983[26].

أ- في مجال الكتابة بالأمازيغية :

في مجال الإبداع والكتابة بالأمازيغية أشرفت الجمعية المغربية للبحث والتبادل

الثقافي على إصدار أول ديوان شعري مطبوع لمحمد مستاوي سنة 1976. وقد أصر صاحبه على تسميته «ئسكراف» (القيود)(27). ويضم هذا الديوان(28) الذي بذل فيه ناظمه جهدا لغويا كبيرا(29) 31 قصيدة تمّ نظمها ما بين 10 / 7 / 1963 (ئويتنغ ئمقّور) و 25 / 12 / 1975 (تابراتّ).

وفي مجال النشر أشرفت الجمعية على طبع كتاب يتعلق بالتفسير والتعليق على أشعار الشيخ سيدي محمد أوعلي أوزال، ويضم كتاب الحوض(30) هذا مجموعة من الأشعار تقوم بتبسيط مذهب الإمام مالك في الفقه الإسلامي باللغة الأمازيغية. وقام الرحماني عبد الله الجشتيمي خريج القرويين وإطار في الجمعية بتفسيره والتعليق عليه بأسلوب أمازيغي فصيح. ويحتوي هذا التعليق على قراءة تقدمية للإسلام ومبادئه.

أما مسرحية أوسّان صمّيدنين المتضمنة لأربعة فصول والتي تعتبر أول نص مسرحي أمازيغي بالمغرب، فقد ساهمت بلغتها الرصينة وبالأسماء الأمازيغية لشخوصها وبالتطور الدرامي لأحداثها بالدفع بالكتابة الأمازيغية نحو التحديث المرتبط بالواقع، وبذلك يفتح مؤلفها وهو من أطر نفس الجمعية المجال لتأصيل التحديث.

وفي هذه الفترة برزت الملامح العامة في توجه محمد مستاوي الذي مزج بين قول الشعر وجمع وتدوين الأقوال المأثورة. وقد صدر له ديوان جديد تحت عنوان «تاضصا د ئمطّاون»(الضحك والبكاء) سنة 1979(31). وتتضمن قصائده نقدا لاذعا للواقع الاجتماعي الأمازيغي بصفة خاصة وللأوضاع عامة بجانب قصائد أخرى تدعو إلى التفاؤل والتسامح والتعامل الإيجابي مع الواقع. وهي قصائد نالت شهرة كبيرة بسبب غنائها من طرف المجموعات الغنائية الصاعدة(32). كما صدر لنفس المؤلف مجموعة من الأمثال الشعبية الأمازيغية بعنوان «ئنّان ويلّي زرينين»(قال الأولون) سنة 1980(33).

وبجانب هذه الإصدارات شهدت هذه المرحلة إنتاجات أمازيغية مطبوعة على الآلة الكاتبة وبوزعها أصحابها على أوساط محدودة من معارفهم. ويمكن أن نذكر من بينها مجموعتين صغيرتين من أشعار الريف نشرتهما جمعية الانطلاقة الثقافية سنتي 1978 و1979(34). ونشرة "تيدرين" (السنابل) التي أصدرتها الجمعية المغاربية معارف وثقافة التي صدر منها عدد وحيد على منوال «أراتن» السابقة الذكر. كما قامت هذه الجمعية بوضع لكسيك صغير يحتوي على كلمات أمازيغية للعديد من المؤسسات العصرية تمّ توزيعه في نطاق محدود وأرسلت نسخ منه إلى الإذاعة الأمازيغية لكي يستفيد منه مذيعوها، وقد استقى منه عبد الله الرحماني الجشتيمي مجموعة من الكلمات أثناء تعليقه وشرحه لكتاب الحوض. كما أصدرت الجمعية الثقافية الأمازيغية عددا وحيدا من مجلة «تامازيرت»(35). أما الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي فقد أصدرت في هذه الفترة نشرة أخرى سمّتها «التبادل الثقافي» في ثلاث لغات هي الأمازيغية والعربية والفرنسية. ولقد صدر العدد الأول في أبريل سنة 1978، والعدد الثاني في مارس 1979،

والعدد الثالث في شتنبر 1980. ويتضمن القسم الأمازيغي لهذه النشرة الدورية التي تعتني بالثقافة الشعبية كما جاء تحت العنوان الداخلي للعددين الأول والثاني إبداعات نثرية وشعرية ودراسات بالأمازيغية لبعض قضايا الثقافة الأمازيغية.

ب- مجالات أخرى :

تشمل هذه المجالات بعض ما كتب حول الأمازيغية باللغتين العربية والفرنسية من طرف أطر الحركة الثقافية الأمازيغية وهي في طور النشوء. فالدراسات المنشورة بالعربية في الأعداد الثلاثة لـ«التبادل الثقافي» والتي كتبها أو قام بترجمتها أطر الجمعية تتناول الأمازيغية في جوانبها اللغوية والثقافية والفكرية؛ كما تتناول الشعب الأمازيغي وتاريخه وبعض رجالاته. أما القسم الفرنسي من هذه الدراسات فهو في معظمه مقتبس، ويتناول قضايا التعدد اللغوي والثقافي أو التعريف بكتب ومجلات تتناول نفس المواضيع.

أما بالنسبة للكتب الصادرة في هذه المرحلة فقد تابع عمر أمرير كتاباته حول الشعر الأمازيغي بالجنوب المغربي من خلال إصداره كتاب «أمالو» (الظل) سنة 1978(36). وهو عبارة عن مجموعة من انطباعات مكتوبة بالعربية حول الشعر الأمازيغي وقضاياه وبعض رموزه بسوس. أما الكتاب الثاني وهو باللغة الفرنسية، فقد أصدرته الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي سنة 1977. ويحمل عنوان Langage et culture populaire au Maroc "اللغة والثقافة الشعبية بالمغرب»لمؤلفه أحمد بوكوس(37). والكتاب عبارة عن دراسة سوسيولسانية عن النثر الأمازيغي لمجموعة من النصوص النثرية تعود لأشخاص ينتمون إلى المجال اللهجي لـ تاشلحيت، ويتواجدون في وضعية المثاقفة في المدرسة أو في المدينة على الصعيد الوطني وعن طريق الهجرة خارج الوطن. وتكمن أهمية الكتاب في كونه أول أطروحة جامعية للسلك الثالث في مجال اللسانيات الاجتماعية حول اللغة الأمازيغية تقدم بها صاحبها وهو من مؤسسي الجمعية.

أما الكتاب الثالث فهو مؤلف جماعي أصدرته جمعية الجامعة الصيفية بأگادير سنة 1982(38)، ويتضمن تغطية كاملة لأشغال الدورة الأولى لهذه الجمعية. ويحتوي الكتاب بجانب الندوات والمحاضرات والعروض على ملخص لأهم المناقشات التي تلت هذه العروض. كما يتضمن نصوص القصائد الشعرية التي تم الاستماع إليها ومناقشتها في هذه الدورة. وقد كان لصدوره دور أساسي في توسيع النقاش حول الأمازيغية وقضاياها كما سنرى في الفصل السادس.

ولاستكمال الصورة عن الإصدارات يمكن الإشارة إلى بعض المقالات المنشورة في المنابر العلمية ومن أهمها ما نشر بالفرنسية في النشرة الاقتصادية والاجتماعية بالمغرب عدد 140 والصادرة في غشت 1979، والتي كانت تحت عنوان «الثقافة الشعبية المغربية». ويتضمن هذا الملف 7 دراسات تتناول أربعة منها بالإضافة إلى التقديم(39) قضايا مرتبطة بالسياسة الثقافية بصفة عامة(40) وبالسياسة اللغوية بكيفية خاصة. إضافة

إلى الجوانب الفنية(41) والصرفية(42) والتأثير اللغوي(43). أما الجامعيون الذين كتبوا هذه الدراسات فينتمي ثلاثة منهم إلى المجال اللهجي لـ تاشلحيت وكلهم من مؤسسي الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، أما الرابع فينتمي إلى المجال اللهجي لـ تامازيغت.

أما مقالات الباحث محمد شفيق فهي تعزز اهتماماته التي رأينا جزءا منها في مرحلة البدايات وتبرز اهتمامات جديدة ستتأكد لاحقا وتتعلق بالجانب البيداغوجي(44) ووحدة اللغة(45) واللجوء إلى قوة الحجة لإقناع الرأي العام والمسؤولين بضرورة تدريس الأمازيغية لكافة المغاربة(46).

II- من الثقافة الشعبية إلى ميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين

إذا كان العمل الفردي، متواصلا فان العمل الجماعي اعتراه نوع من الجمود في منتصف الثمانينات. ولم يشهد دينامكية جديدة له إلا في أواخر هذه الحقبة، ولقد سمحت هذه الدينامكية الجديدة بتوقيع ميثاق أگادير للغة والثقافة الأمازيغيتين في 5 غشت 1991 كعقد ميلاد رسمي للحركة الثقافية الأمازيغية.

1- من الجمود إلى انبثاق الحركة

تعرض الانفتاح السياسي الذي يعيشه المغرب في هذه الفترة إلى تعثرات فتحت المجال للمواجهة بين الحكم والمعارضة. ولقد تحولت هذه المواجهة من مواجهة جزئية في إضارابات 1978 و1979 إلى مواجهة شاملة على إثر إضراب 20 يونيو 1981، ونتج عن ذلك عدة قتلى وجرحى بالدار البيضاء، واعتقالات ومحاكمات متعددة شملت بالإضافة إلى المواطنين أطرا كثيرة من الكونفدرالية الديمقراطية للشغل والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية من مختلف المدن المغربية. كما تمّ توقيف جرائد المحرر ولبيراسيون والبيان بطبعتيه العربية والفرنسية ومجلات فكرية وثقافية فيما بعد. وقد اندلعت أحداث أخرى مشابهة لأحداث الدار البيضاء بمناطق الشمال في يناير 1984 انتهت بدورها باعتقالات ومحاكمات(47). كما أصدرت المحكمة الابتدائية بالرباط حكما بالسجن لمدة سنة في حق الكاتب الأول وعضوين من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية بتاريخ 24 شتنبر 1981 بعد إصدارهم بلاغ يوضح موقف حزبهم من مقررات نيروبي الثاني المتعلقة بالاستفتاء في الصحراء(48).

ولقد كان لهذا التشدد السلطوي أثر مباشر على عمل الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة من خلال محاكمة أحد أطرها (علي صدقي أزايكو) يوم 14 يوليوز 1982 وإدانته

بسنة سجن نافذة، بسبب مقال له في مجلة «أمازيغ». كما تمّ منع عقد الدورة الثانية لجمعية الجامعة الصيفية في الشهر الموالي.

ويعود سبب الجمود إلى هذا التشدد السلطوي، ويتعزز بأسباب ذاتية تهم جمعية الانطلاقة الثقافية والجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية : فقد سمحت الآليات الديمقراطية بتولي المسؤولية في مكتب هاتين الجمعيتين من طرف عناصر من اليسار لا تضع ضمن أولوياتها إنماء اللغة والثقافة الأمازيغيتين مما أدى إلى تجميد نشاط الجمعيتين. ولم تستأنف الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية نشاطاتها من جديد إلا في سنة 1989(49). أما جمعية الانطلاقة الثقافية فقد بقي نشاطها مجمّدا ولم يتمكن أطرها من تجاوز هذا الجمود إلا في سنة 1991 بعد اقتناعهم بضرورة تأسيس إطار جديد. وهكذا ولدت جمعية إلماس الثقافية التي كان أول نشاط لها هو حضور رئيسها أشغال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير وتوقيعه على ميثاق أگادير للغة والثقافة الأمازيغيتين(50).

ولقد تعزز العمل الجمعوي في هذه الفترة بتأسيس جمعية جديدة بگلميمة في 28 يونيو 1990 من طرف مجموعة من رجال التعليم الشباب من مواليد الستينات(51) تحمل إسم جمعية اغريس الثقافية استجابة لتطورات ذاتية ومحفزات داخلية محلية ووطنية وخارجية(52). وبعد سنتين من التأسيس أصبحت الجمعية تسمى الجمعية الاجتماعية الثقافية تيللّي أي الحرية.

ومن أهداف جمعية تيللّي حسب القانون الأساسي القيام بأبحاث ودراسات ميدانية في الثقافة الشعبية للإسهام في إغناء الثقافة الوطنية، وكذا السعي للحفاظ على التراث الأمازيغي المغربي عن طريق الجمع والتدوين(53).

وتولي الجمعية اهتماما خاصا بحقوق الإنسان وبالحقوق اللغوية والثقافية بالاستناد إلى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان(54)، وتؤكد في هذا الإطار على المساواة بين الثقافة الأمازيغية والثقافات الأخرى(55). وقد قامت الجمعية بمجموعة من العروض والندوات تناولت مجال اللغة والثقافة الأمازيغيتين(56). كما استطاعت أن تضع بعملها حدا للتخوفات الناجمة عن مخلفات الماضي (أحداث تافيلالت في بداية الاستقلال وحوادث 1973) بنهجها خطا ثقافيا مستقلا لا يخضع لأي توجه سياسي(57). كما شارك أطرها بفعالية في مجمل اللقاءات التي تعقدها الجمعيات الثقافية الأمازيغية في هذه الفترة. ولم تتمكن الجمعية من إصدار أول نشرة اتصال لها تحت إسم «ثدلس» أي الثقافة إلا في ماي 1992 وتكتبها بالحرف اللاتيني.

كما تأسست في سنة 1991 بطاطا جمعية أخرى تسمى الجمعية الثقافية «أفرا» (السلام) بمبادرة من الشاعر إبراهيم أوبلا، وتهتم هذه الجمعية بجمع التراث المحلي إضافة إلى تطويرها فن الرقص الجماعي «أحواش» بواسطة احتكاك أفرادها بممارسيه التقليديين بنواحي طاطا. وقد تحولت هذه الجمعية فيما بعد إلى فرع للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي.

2- تراكمات إضافية

لقد شهد العمل الثقافي الجمعوي في هذه الفترة تطورات جديدة، فبالإضافة إلى العروض والمحاضرات التقليدية التي تلقى من طرف الأطر على المنخرطين وعلى الجمهور الواسع، وبجانب القراءات الشعرية والقصصية، تميزت هذه الفترة بادماج الأطفال في أنشطة جمعية اغريس الثقافية من خلال تلقينهم الأناشيد وإشراكهم في المسابقات الثقافية(58). كما طورت الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية المقاربة النقدية للإصدارات الجديدة حيث يتمّ تقديم قراءات نقدية بالأمازيغية لهذه الإصدارات بدار الشباب يعقوب المنصور بالرباط بحضور المؤلف الذي يتدخل بدوره ليجيب على استفسارات وملاحظات الجمهور. ولقد تمّ توثيق هذه الجلسات الثقافية الأمازيغية على أشرطة الڤيديو توزع على منخرطي الجمعية في مناطق أخرى لتعميق تكوينهم اللغوي وتقوية تأطيرهم الثقافي(59).

أما بالنسبة للتظاهرات الثقافية ذات الطبيعة الوطنية فقد أقامت التبادل الثقافي نشاطين ثقافيين في هذه المرحلة سمّت الأول أيام الثقافة الأمازيغية بالرباط. وقد انعقدت هذه الأيام بمقر وزارة الشؤون الثقافية تحت شعار «الأمازيغية مسؤولية وطنية» ما بين 16 و 23 نونبر 1990. وخصصت لتكريم الباحث اللغوي محمد شفيق والفنان الرايس حماد أمنتاگ(60). أما النشاط الثاني فانعقد بالدار البيضاء يومي 17 و 18 ماي 1991 بالمركب الثقافي المعاريف تحت إسم «الملتقى الأول للأدب الأمازيغي»(61). وقد ختم كلا النشاطين بسهرة غنائية أدبية شاركت فيها فعاليات فنية وأدبية من كافة أنحاء المغرب.

وبالنسبة للجامعة الصيفية فقد استأنفت تظاهراتها الثقافية بعقد الملتقى الثالث حول موضوع «الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني»(62) ما بين فاتح غشت و6 منه سنة 1988، وأنهتها بالملتقى الرابع المنعقد ما بين 29 يوليوز و5 غشت 1991 حول موضوع «الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة»(63). وختم اللقاءان بدورهما بسهرة فنية وأدبية. كما بدأت العروض بالأمازيغية تظهر للوجود في ملتقيات الجمعيتين، مما أثار نوعا من الرجة في مدينتي الرباط والدار البيضاء. وبالقاء العروض ومناقشتها بالأمازيغية، ترسخت الأمازيغية من الناحية الواقعية كلغة وطنية.

وفي مجال الاصدارات عمل السيد حمزة عبد الله قاسم وهو أنشط عناصر الجمعية الثقافية لسوس على إصدار دورية إعلامية غير منتظمة تدعى «أدرار»(64) (الجبل). وقد تحولت من الاهتمام بالجنوب إلى الاهتمام بالأمازيغية لغة وثقافة وحضارة(65)، مما جعل مديرها يصدر كتيبين أولهما عبارة عن تغطية حفل تكريم الفنان عبد الله أنيظيف المذيع الأمازيغي بقسم تاشلحيت والمعروف بـ «عمّي موسى» أقامته الجمعية الثقافية لسوس بالدار البيضاء يومي 5 و6 يناير 1991(66). ويضم الثاني سلسلة من الأشعار التقليدية الأمازيغية في مدح الرسول يتم ترديدها في المناسبات الدينية في الجنوب المغربي من خلال نموذج أحد المساجد بـ تافراوت(67).

واستمر محمد مستاوي الشاعر الباحث في الثقافة الشعبية الأمازيغية في تدوين الأمثال الشعبية من خلال سلسلة جديدة تدعى «تيفاوين» (الأنوار) صدرت منها خمسة أجزاء في هذه الفترة، الأول سنة 1985، والثاني سنة 1986، والثالث سنة 1989، والخامس نسة 1991. أما الرابع والصادر سنة 1990 فلا يتعلق بالأمثال الشعبية بل بطبع مخطوط الأرجوزة العربية الأمازيغية للشاعر محمد الرسموكي والذي قام بتحقيقه عمر أمرير(68). كما صدرت في هذه الفترة مجموعة من الدواوين الشعرية نجد من بينها: ديوان «تاسليت ؤنزار» (حسن إد بلقاسم) سنة 1986، ومنظومات أمازيغية تدعى «أسقسي» لنفس المؤلف سنة 1991، وديوان «ئفراون» (مصطفى بيزران) سنة 1987، وديوان «أسايس» (محمد مستاوي) سنة 1988، والطبعة الثانية لديوان «ئسكراف» لنفس المؤلف سنة 1991، وديوان «تابراتّ» (إبراهيم أخياط) سنة 1989، وديوان «تيميتار» (علي صدقي أزايكو) سنة 1988(69). كما صدرت مجموعة قصصية واحدة تدعى «ئماراين» (حسن إد بلقاسم) سنة 1988(70).

أما الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية، فقد أصدرت الترجمة الأمازيغية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1990(71).

كما صدرت دراسات مختلفة تهم مجال الشعر والتاريخ وتعليم اللغة والتأليف المعجمي : ففي مجال الدراسات الشعرية، صدرت دراسة عمر أمرير حول الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمّو الطالب(72) سنة 1987. أما الباحث محمد شفيق فقد أصدر كتابا حول التاريخ تحت عنوان «لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين»(73) سنة 1988. كما أصدر الجزء الأول من «المعجم العربي الأمازيغي»(74) سنة 1990. وختم إصداراته في هذه الفترة بكتاب «أربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية»(75) سنة 1991.

3- تجربة دورية أمود

صرفت الجمعيات والفعاليات الثقافية الأمازيغية مجهودات كبيرة جدا في مشاريع طموحة لم تر النور أبدا. ونجد من بين هذه المشاريع الإنتاج السينمائي بالنسبة للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، وتأليف معجم الأمازيغية الموحدة بالنسبة للجمعية المغاربية معارف وثقافة، ومشروع التظاهرة الثقافية لتسليم الجوائز للكتاب والفنانين الأمازيغيين الشباب بالنسبة للجمعية الثقافية الأمازيغية(76).

وربما كان مشروع مجلة «توسّنا» أهم مشروع صرف فيه أطر الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة كثيرا من الوقت والجهد دون جدوى. فقد بدأت الاستعدادات لإصدار هذه المجلة الثقافية الإبداعية التي كان مقررا أن تصدر بثلاث لغات : الفرنسية والعربية والأمازيغية منذ سنة 1985 تحت إشراف أطر جمعية التبادل الثقافي بالرباط. وتوسعت

الاجتماعات لتشمل أطر جمعية الانطلاقة الثقافية فيما بعد(77). واستمرت هذه الاجتماعات إلى حدود سنة 1988 ليتم التخلي عن المشروع.

وقد جاءت دورية «أمود» لتبلور الجانب الإبداعي من مشروع «توسنّا».

وتعني لفظة «أمود» في معناها الأولي الذي لازال الطوارق يحتفظون به الصلاة، أما في سوس فتعني البذور أو الزريعة. وهي كدورية، بالنسبة للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي التي تشرف على إصدارها، وسيلة لتحقيق وظيفة حرث الحياة (تاييرزا ن تودرت) التي نذرت الجمعية نفسها للمساهمة في تحمل بعض أعبائها عبر مشاريع ثقافية، تدخل الكتابة بالأمازيغية ضمن أولوياتها، ولذلك فالدورية تساهم بكيفية مباشرة في شحن بطارية الأمازيغية من خلال عملية الكتابة.

وحسب الوجه الأيمن من غلاف المجلة المكتوب بالعربية ف «أمود» دورية ثقافية أمازيغية. أما على الوجه الأيسر للغلاف المكتوب بالفرنسية فهي دورية للإبداع بالأمازيغية. وتطمح المجلة التي هي امتداد طبيعي متطور لتجربة دورية «أراتن» و«التبادل الثقافي» حسب تقديم مديرها (إبراهيم أخياط) للعدد الأول، أن تصبح منبرا للحوار الديمقراطي بين المبدعين أنفسهم وبينهم وبين الجمهور الواسع. كما جاءت لتحتضن وتساهم في نشر الأدب الأمازيغي الحديث وإعادة الاعتبار للتراث الشفوي التقليدي عبر تدوينه وإعادة قراءته قراءة نقدية. كما تستهدف انفتاح الأدب الأمازيغي على الآداب العالمية من خلال ترجمة مختارات من هذا الأدب(78).

أما نصوص الدورية فهي مكتوبة بطريقة أراتن لكتابة الأمازيغية بالحروف العربية. وإذا بسّطنا هذه الطريقة إلى حدّ الاختزال سنقول أن الواو يمثل الضمة والياء الكسرة والألف الفتحة، ويقرأ كل حرف لا توجد أمامه هذه الحروف الصواتية الثلاثة ساكنا.

وقد صدر ثلاثة أعداد من دورية أمود الأول في أبريل 1990، والثاني في غشت من نفس السنة والأخير وهو عدد مزدوج يحمل رقم 3 و 4 في ماي 1991. وتبلغ مجموع صفحات أعداد الدورية مجتمعة 282 صفحة من الحجم المتوسط (15.30 سم على 20.50 سم) موزعة كما يلي : العد الأول 81 صفحة، العد الثاني 95 صفحة والعدد الأخير 106 صفحات. وقد كتبت لفظة «أمود» بالحروف العربية والفرنسية في غلاف العدد الأول، وأضيفت إليها حروف تيفيناغ في العددين الثاني والأخير. وقد زيّن غلاف كل عدد بلوحة فنية مختلفة استوحاها الفنان الخالدي قدور من حروف تيفيناغ.

وفيما يخص تسيير الدورية فنجد بجانب المدير المسؤول أربعة أعضاء يشكلون هيأة التحرير، وينتمون كلهم إلى المجال اللهجي لتاشلحيت؛ ويتوزعون عبره كما يلي : تكون المحطة الأولى من آيت صواب بالأطلس الصغير بين مركزي آيت باها وتانالت ومنها يتم الانحدار نحو مركز بيوكرا في سهل سوس كمحطة ثانية، ومن هذه المحطة يتم التوجه شمالا إلى المحطة الثالثة المتواجدة بتمانار في الأطلس الكبير الغربي بين الصويرة

وأگادير. ويتم متابعة هذه الرحلة عبر هذا الجبل الشامخ للوصول إلى المحطة الرابعة بثمي ن تانوتت والمحطة الخامسة والأخيرة بدمنات كملتقى للمجال اللهجي لتاشلحيت بالمجال اللهجي لتامازيغت(79).

أما محتويات الدورية، فنجد فيها أبوابا تتعلق بالشعر والقصة والمقالات والدراسات الأدبية والفكرية والتاريخية. كما نجد فيها عينات من الأدب القديم وأخبارا حول الأنشطة الثقافية والتنظيمية للجميعات الثقافية المتواجدة آنذاك بالإضافة إلى رسائل القراء.

فبالنسبة للشعر (أمارگ) دأبت المجلة على نشر النصوص القصيرة لا تتعدى مساحة نشر معظمها صفحة واحدة، وقد تمّ نشر 31 قصيدة شعرية، 4 منها تنتمي إلى المجال اللهجي لتامازيغت و6 لمجال تاريفيت منها 4 لشاعر مشهور(80). أما 21 قصيدة الباقية فتنتمي إلى المجال اللهجي لتاشلحيت. أما عدد الشعراء فيبلغ 24 شاعرا، إثنان منهما تعاونا على كتابة قصيدة مشتركة(81).

أما بالنسبة للقصة (تالأسين)، فنجد 9 قصص قصيرة أبدعها 7 كتّاب ينتمون كلهم إلى المجال اللهجي لتاشلحيت.

وفي ركن الترجمة، تبلغ عدد النصوص المترجمة أربعة؛ قصتان قصيرتان، وقصيدة شعرية بلهجة تاشلحيت، وقصة قصيرة واحدة بلهجة تاريفيت.

وفيما يتعلق بتدوين الأدب الشفوي (تاسكلا ئدرن)، تحتوي الأعداد الثلاثة على 9 نصوص، منها حكايتان وأسطورة وقصيدتان شعريتان ونص حول الأمثال الشعبية، تنتمي إلى المجال اللهجي لتاشلحيت، ونصان حول الألغاز ينتميان إلى المجال المشترك بين تاشلحيت وتامازيغت، وحكاية واحدة تنتمي إلى المجال اللهجي لتاريفيت.

وفيما يخص الدراسات المتعلقة باللغة والتاريخ والحضارة والتقاليد والفنون الأمازيغية، يبلغ عدد النصوص 13 نصا، موزعة كما يلي : 10 نصوص تنتمي إلى المجال اللهجي لتاشلحيت، ونصان تشترك فيهما لهجة تاشلحيت ولهجة تامازيغت، ونص أخير كتب بهذه الأخيرة.

أما النصوص المتعلقة بالتغطيات الإخبارية والثقافية وبالتواصل مع قراء المجلة وكتابها، فعددها 9 نصوص مكتوبة بلهجة تاشلحيت.

ويبدو من خلال هذه المعطيات العامة أن دورية «أمود» كأول دورية إبداعية ثقافية أمازيغية على الصعيد الوطني، قد قامت بدور مهم في تطوير الكتابة بالأمازيغية بالارتكاز على لهجة تاشلحيت بالدرجة الأولى مع الانفتاح على لهجتي تاريفيت وتامازيغت. ويسعى كتابها مع ذلك لإيجاد لغة وسيطة من خلال اقتباس الألفاظ الأمازيغية القحة المستعملة في هذه المنطقة أو تلك. وقد ساهمت دورية «أمود» بذلك في تجديد بنية الثقافة الأمازيغية وتحديثها...

4- ملابسات صدور ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين

طرحت فكرة الميثاق لأول مرة في أشغال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير سنة 1980، كاقتراح فردي من طرف الأستاذ أحمد بوكوس. فقد طرح هذا الباحث المسألة اللغوية في إطار مشروع شمولي لبناء المجتمع على أسس ديمقراطية، مما يستدعي في نظره وضع ميثاق وطني يحدد مبادئ ووسائل السياسة اللغوية بهدف تأسيس نظام ازدواجي وطني تكون فيه اللغتان العربية والأمازيغية متمتعتين بنفس الحقوق والوظائف والاستعمالات بغية تصفية الهيمنة الثقافية واللغوية الأجنبية. ومن أجل إعداد هذا الميثاق فلا مناص في نظره من تجنيد كافة القوى الوطنية والتشكيلات الديمقراطية. وبجانب الضمانة الدستورية، فان من شأن مثل هذا الميثاق أن يضمن بدوره الحقوق اللغوية والثقافية للشعب المغربي. ومثل هذا العمل لا يقوم في نظره سوى ببلورة ما جاءت به المادة الثانية من الميثاق الأممي لحقوق الإنسان(82).

وقد وافق الجمع الثالث للجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية والمنعقد بالرباط في 15 / 11 / 1981 على ميثاق ثقافي للجمعية يتبنى فكرة الميثاق بالنسبة لحل الإشكال اللغوي والثقافي على الصعيد الوطني. فلقد أصرت الجمعية في بيانها لتجاوز التخلف الثقافي على العمل من أجل :

- تجذير الممارسة الديمقراطية للعمل الثقافي.
- الاتجاه بجدً نحو تجاوز الانفصام الموجود حاليا بين منتجي الثقافة الديمقراطية وبين الجماهير.
- تبني ومساندة المطالب الديمقراطية في بناء ثقافة وطنية تقدمية ديمقراطية وإيجاد مناهج تعليمية وتربوية ديمقراطية وشعبية.
- النضال في الساحة الثقافية من أجل ديمقراطية ثقافية حقيقية يتم فيها التمتع الكامل بالحقوق الثقافية واللغوية بجانب الحقوق الأساسية الأخرى.

ومن أجل إنجاز مهامها قي هذا المجال، ختمت الجمعية ميثاقها بالتأكيد على أنها ستعمل مع جمعيات مماثلة من أجل بلورة ميثاق ثقافي يتضمن الحد الأدنى الممكن الاتفاق عليه من أجل فرض تلبية المطالب اللغوية والثقافية الملحة(83).

ولم تكن الشروط العامة للنضال الثقافي الأمازيغي آنذاك تسمح ببلورة فكرة الميثاق سواء في صيغته الوطنية التي جاء بها الاقتراح الأول، أو في صيغة ميثاق للعمل الجماعي بين مجموعة من الجمعيات تتبنى نفس الأهداف كما جاء في الاقتراح الثاني.

غير أن فكرة البحث عن أنجع الوسائل لتحقيق مكاسب قارة لصالح الأمازيغية لغة وثقافة لم تغادر أبدا أذهان فعاليات الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة. وقد برزت هذه الفكرة في شكل مشروع كتاب أبيض حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بعد خروج علي صدقي من السجن سنة 1983. فقد تمّ تداول هذه الفكرة بين صفوف أطر الجمعية المغربية

للبحث والتبادل الثقافي بالرباط(84)، وأعادوا طرحها من جديد بعد صدور كتاب علال الأزهر «المسألة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي» سنة بعد ذلك. ولقد تمّ التخلي عن فكرة مشروع الكتاب الأبيض لصالح مجلة «توسّنا» التي لم تر النور بدورها. فبدأت النقاشات منذ خريف 1988 تنصب داخل اللجنة الثقافية ولجنة الدراسات والأبحاث لجمعية التبادل الثقافي على إعداد مجموعة من الملفات تسلط الضوء على الجوانب التاريخية والسياسية والإيديولوجية والثقافية واللغوية للأمازيغية كقضية وطنية. واستمر هذا التوجه دون نتائج ملموسة إلى حين صدور دورية «أمود» سنة 1990، فتمّ الرجوع إلى فكرة الكتاب الأبيض من جديد. ولقد تمّ بالفعل تهييء مجموعة من الأوراق كانت ستشكل مواد هذا الكتاب الأبيض. وتضم المواضيع التالية : الثقافة الأمازيغية، الإسلام والثقافة الأمازيغية، الأمازيغية والمسؤولية الثقافية الحضارية، اللغة الأمازيغية، تعليم اللغة الأمازيغية، الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية، وأخيرا نقد الموقف السياسي الإيديولوجي السائد إزاء اللغة والثقافة الأمازيغيتين(85).

ولقد تبين لأطر الجمعية في اجتماع فاتح يونيو 1991(86) مدى صعوبة تحويل المواد التي تم جمعها إلى كتاب أبيض. فاقترح الأستاذ الحسين المجاهد اختزال هذه المواد وإعادة صياغتها باللغة العربية في شكل ميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين(87). فاستحسن الجميع الفكرة. وتمّ تكليف صاحبها بايجاد الصيغة الأولية لذلك الميثاق. وقد نوقشت هذه الصيغة وتمّ تعديلها، وقدمت مسودتها كمشروع أرضية لمداولات الجمعيات الثقافية التي كانت تحضر أشغال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير ما بين 29 يوليوز و5 غشت 1991. فقدموا بدورهم تعديلات طفيفة عليه. وقد تمت المناقشات والتوقيع بالمدرسة الفندقية بأگادير. أما الموقعون فهم السادة : إبراهيم أخياط عن الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي (الرباط)، ولحسن گحمو عن جمعية الجامعة الصيفية (أگادير)، وعلي حرش الراس عن جمعية غريس الثقافية (گلميمة)، والحسين أخياط عن الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية (الرباط)، ومحمد الشامي عن جمعية إلماس الثقافية (الناظور)، وحمزة عبد الله قاسم عن الجمعية الثقافية لسوس (الدار البيضاء).

وقد شارك الشاعر إبراهيم أوبلا في مناقشات المشروع باسم الجمعية الثقافية «أفرا» (طاطا)، لكنه لم يوقع على الميثاق نزولا عند رغبة بعض أطر التبادل الثقافي الذين نصحوه بعدم التوقيع لكي لا يتسبب ذلك التوقيع في عرقلة السلطات المحلية للنشاط الثقافي والفني الفعال الذي تقوم به جمعية «أفرا» بطاطا ونواحيها.

وقد تمّت تلاوة مقتضيات هذا الميثاق من طرف الأستاذ محمد الشامي في الجلسة الختامية لأشغال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية والمنعقدة بقاعة الأفراح ببلدية أگادير مساء يوم الأحد 5 غشت 1991. معلنا بذلك الميلاد الرسمي للحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب. وقد قام الأستاذ أحمد بوكوس بكتابة النص الفرنسي للميثاق. كما قامت الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية بوضع النص الأمازيغي للميثاق فيما بعد.

هوامش الفصل الرابع

1) يوسف غريب : تاماگيت تحاور الشاعر المغربي المناضل علي صدقي أزايكو. الهوية، العدد الرابع، مرجع سابق، ص : 16.

2) جمعية الانطلاقة الثقافية، الأرضية الثقافية، الثقافة الجديدة، العدد التاسع، شتاء 1978، ص : 167.

3) نفس الأرضية، نفس المرجع، ص : 168.

4) بنحمز ربيعة؛ إسهام الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية في تنمية الثقافة الأمازيغية، بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1993 / 1994، ص : 6 و7.

5) المرجع نفسه، ص : 49.

6) حضر الجمع العام التأسيسي بمدينة أگادير السادة : إبراهيم أخياط، أحمد بوكوس، مبارك لمرابط، محمد بن احيا، محمد بينگا من الرباط. إبراهيم أقديم، محند أيت الحاج، عمر أمرير، الحسين عامر، محمد مستاوي من الدار البيضاء. سعيد أيت الحاج، أحمد أيت همو، الحسين أومنخرز، يحيى البدراري، مولاي الحسن أشحيفي، عبد الله أخبّار، جامع جفايمي، لحسن گحمو من أگادير.

انظر الصابري عبد السلام، وضعية اللغة والثقافة الأمازيغيتين من خلال أعمال جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1991 / 1992، ص : 4.

7) لعب السيد إبراهيم أخياط دورا رئيسيا في عملية الإقناع هاته من خلال رحلات مكوكية إلى كل من الدار البيضاء وأگادير طيلة سنة 1979.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

8) جمعية الجامعة الصيفية بأگادير؛ ورقة تعريف، مطبوع بالآلة الكاتبة في خمس صفحات. ص: 1.

9) يوسف غريب، تاماگيت تحاور ....، نفس المرجع ، ص : 16.

10) الصفحة نفسها.

11) الصفحة نفسها.

12) Claude Lefébure; "Ousman: la chanson berbère revérdie"; C.R.E.S.M.; Nouveaux enjeux culturels au Maghreb. C.N.R.S. Paris, 1986, pp: 194-195.

13) إبراهيم أخياط، حوار 10 / 10 / 1998.

14) Claude Lefébure; op. cit., p: 195.

15) انظر التفاصيل في عمر أمرير؛ أوسمان، الانطلاقة الجديدة للأغنية الشعبية بالمغرب، البيان 23 أبريل 1977.

16) للتعريف بالفرقة وعطائها الفني المتميز، انظر إبراهيم أوبلا؛ مجموعة أرشاش عشرون عاما من العمل الفني المتميز؛ تامازيغت، العدد 34 ، 26 غشت 1999.

واستمع أيضا للقراءة النقدية التي قامت بها المجموعة الفنية لتجربتها الفنية من خلال القصيدة الغنائية «20 ن وْسگّاس»، شريط أوديو غنائي، إنتاج أوحمان أوديو ، الدار البيضاء 1999.

17) المحرر؛ اللقاء الأول للأغنية الريفية خطوة إلى الأمام من أجل ربط الفن بواقع وطموحات الجماهير؛ المحرر عدد 29 غشت 1978.

18) يوسف غريب، نفس المرجع ، نفس الصفحة.
19) قام الوالي بمنع محاضرة كان من المقرر أن يقوم بالقائها الأديب مولود معمري في جامعة تيزي ووزو يوم 10 مارس 1980 حول الشعر القبائلي القديم، وتظاهر الطلاب في اليوم الموالي في شوارع المدينة مرددين شعارات بالأمازيغية من مثل «يكفي من الظلم»، «الأمازيغية لغتنا»، وحاملين للافتات كتب عليها «نطالب بوضع حد للقمع الثقافي»، «الثقافة الأمازيغية ثقافة جزائرية». وكتب الطلاب لرئيس الجمهورية وجهات مختلفة يحتجون في رسائلهم على تدخل أجهزة جبهة التحرير والسلطات المحلية في الحياة الثقافية للجامعة ومطالبين بتدريس الأمازيغية كلغة وطنية ثانية. كما قام تلاميذ أربعاء نايت إراتن باضراب يوم 16 مارس تضامنا مع طلاب تيزي ووزو. كما وقعت مظاهرة أخرى بالجزائر العاصمة فكتها الشرطة واعتقلت بعض المشاركين فيها.
وتوسعت المظاهرات في بداية أبريل لتشمل كافة مناطق القبايل تلتها تظاهرات مضادة من طرف حزب جبهة التحرير. وانضم السكان إلى حركة الطلاب والتلاميذ، فأعلن الإضراب العام في منطقة القبايل يوم 15 أبريل. كما أعلن الرئيس بن جديد في 17 أبريل أن الجزائر بلد عربي إسلامي جزائري، وأن الثقافة الجزائرية هي ملك 20 مليون جزائري، وأعلن رفضه في أن يستغلها أي كان لأغراض سياسية. ولقد تدخلت الشرطة يوم 19 أبريل واحتلت جامعة تيزي ووزو. وصدر بيان رسمي يوم 21 أبريل يتهم بعض الشباب بتلقي أوامر من منظمات خارج القطاع الطلابي لها علاقة مع أوساط أجنبية. وتحولت مدينة تيزي ووزو يومي 21 و22 أبريل إلى منطقة متمردة.
وعاد إليها الهدوء شيئا فشيئا بعد ذلك وانحصرت التظاهرات بالجامعة طيلة شهر ماي حيث يطالب الطلاب باطلاق سراح المعتقلين. وهدأت الجامعة بدورها في نهاية شهر ماي. وفي 5 يونيو تمّ تمتيع 14 معتقلا بالسراح المؤقت، وكان من المقرر إحالتهم على محكمة أمن الدولة.

André Adam, "Chronique sociale et culturelle I Algérie. le problème berbère", Annuaire de l'Afrique du Nord 1980, pp: 687-690.

20) انظر مثلا تقريرا عن الجمع العام المنعقد بالناظور يوم 25 مارس 1979؛ الثقافة الجديدة عدد 13 ل 1979، ص : 176 إلى 178.
21) حسب إبراهيم أخياط فان بعض أعضاء جمعية علماء سوس، لما علموا أن هناك تهييئا لانعقاد الدورة، ثارت ثائرتهم وحاولوا الدفع بالسلطات لمنعها. وهو ما جعل اللجنة التحضيرية تبرمج زيارة إحدى المدارس العتيقة بسوس لامتصاص أثر التشويش الذي قد يقوم به هؤلاء الأعضاء العلماء المحافظون. ولقد حافظت جمعية الجامعة الصيفية بعد ذلك على هذا التقليد، ففي كل دورة يتم القيام بزيارة إحدى المدارس العتيقة بسوس. وقد تمّت الزيارة الأولى لمدرسة «ألما» العتيقة إداو تانان بالأطلس الكبير قرب مدينة أگادير.
حوار مع إبراهيم أخياط، حوار 10 / 10 / 1998.
22) الصابري عبد السلام، وضعية اللغة والثقافة الأمازيغيتين... مرجع سابق، ص : 41.
23) قدمت الجمعية طلبا كتابيا بالترخيص بعقد الملتقى بتاريخ 11 يوليوز 1982. وقامت قبل ذلك وبعده بعدة اتصالات للحصول على الترخيص لاستعمال قاعات عمومية. وكانت مساعيها عرضة للماطلات استمرت إلى يوم الافتتاح دون أن تحصل على جواب، ولم تنعقد الدورة.
المرجع نفسه، ص : 43،42.
24) حسب إبراهيم أخياط، فانه بعد أن يتم الاتفاق على لائحة المحاضرين يتم الاتصال بهم بكيفية مباشرة لانتزاع موقفهم المبدئي بالمشاركة. ثم بعد ذلك تأتيهم مراسلة رسمية من رئيس الجمعية. ويتم الاتصال بهم من جديد لإقناعهم بالمشاركة، وقد كان ذلك شيئا صعبا في تلك المرحلة نظرا للموقف السلبي السائد إزاء الأمازيغية والمهتمين بها آنذاك.
حوار مع إبراهيم أخياط، حوار 10 / 10 / 1998.

25) عمر أمرير؛ الشعر المغربي الأمازيغي، لهجة سوس؛ دار الكتاب، الدار البيضاء 1975.
26) الصافي مومن علي؛ أوسّان صمّيدنين، دار الكتاب، الدار البيضاء 1983.
27) حسب إبراهيم أخياط، كان بعض أطر الجمعية يتخوفون من وقع لفظة «تسكراف» على الرقابة التي قد تحول دون إصدار الديوان. غير أن محمد مستاوي أصرّ عليها، فسحب هؤلاء اعتراضاتهم وصدر الديوان. حوار مع إبراهيم أخياط، حوار 10 / 10 / 1998.
28) محمد مستاوي؛ تسكراف، ديوان شعر أمازيغي، دار الكتاب، الدار البيضاء 1976.
29) حسب جهادي الحسين، كان محمد مستاوي عند نظمه قصائده آنذاك يضمنها كثيرا من الألفاظ العربية المعتاد استعمالها لدى الشعراء «تنضّامن» وهم يرتجلون قصائدهم في المراقص التي تعتمد على الحوارات العفوية. وكان يقرأ علينا قصائده، فألاحظ عليه هذا الجانب اللغوي فيقوم على الفور باستبدال كثير من الألفاظ العربية بمقابلها الأمازيغي دون المساس بوزن قصائده.
30) الشيخ سيدي امحمد وْعلي أوزال؛ الحوض في الفقه المالكي باللسان الأمازيغي (I). تحقيق وتعليق الرحماني عبد الله بن محمد الجشتيمي، دار الكتاب، الدار البيضاء 1977، (255 صفحة).
31) محمد مستاوي؛ تاضصا د ئمطّاون (الضحك والبكاء)، ديوان شعر أمازيغي معرب. دار الكتاب، الدار البيضاء 1979، (191 صفحة).
32) من أهم هذه القصائد نجد قصيدة «أمطّا وْهو» (لا للبكاء) التي سبق للمؤلف أن دوّنها في ديوان «تسكراف». وقد أعاد تدوينها من جديد للدفاع عن حقه كمؤلف لأن مجموعة إزنزارن الشامخ قد غنتها وسجلتها على شريط صوتي وأسطوانة 33 لفة دون إذن مؤلفها، ودون الإشارة إلى كاتب كلماتها.
أما القصيدة الثانية المشهورة في هذا الديوان فهي «نيكّ ديك» (أنا وأنت) والتي أعطاها المؤلف للفنان مبارك عموري الذي يؤديها بلحن رائع وقام بتسجيلها في شريط صوتي. وتعرف لدى الجمهور الواسع بأغنية «تازويت» أي النحلة.
33) محمد مستاوي؛ «ئنّان ويلّي زرينين» (قال الأولون)، مجموعة من الأمثال الشعبية الأمازيغية المعربة، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء 1980.
34) Claude Lefébure; op. cit., p: 193.
35) يوسف غريب؛ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
36) عمر أمرير؛ أمالو، من الفنون الشعرية المغربية. دار الكتاب، الدار البيضاء 1978.
37) Ahmed Boukous: Langage et culture populaire au Maroc. Dar Elkitab, Casablanca 1977.
38) جمعية الجامعة الصيفية بأگادير: الثقافة الشعبية، الوحدة في التنوع. أشغال الدورة الأولى، مرجع سابق.
39) A. Bounfour: "Présentation", bulletin économique et social du Maroc, culture populaire marocaine, n° 140, 1979, pp: 1-4.
40) A. Boukous; "Le profil sociolanguistique du Maroc", in B.E.S.M. n° 140, op. cit. pp: 5-31.
41) A. Akouaou; "Parallélisme grammatical", B.E.S.M. op. cit. pp:33-45.
42) A. Akouaou; "Le verbe, "G" berbère", B.E.S.M. op. cit. pp: 105-116.
43) M. Taifi; "Intégration phonétique des unités significatives de l'arabe dialectal empruntées par le Tamazight", B.E.S.M. op. cit. pp: 81-94.
44) محمد شفيق؛ في أن أسماء الأماكن بالمغرب جلها مازيغية؛ مجلة البحث العلمي، السنة الرابعة العدد 27، يناير - يوليوز 1977.

45) محمد شفيق؛ «استقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة»، جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، «الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع»، أشغال الدورة الأولى، ص : 191 إلى 197.

46) محمد شفيق؛ «ضرورة العناية بالأمازيغية وضرورة تدريسها للمغاربة كافة»، دراسات فلسفية وأدبية. السلسلة الجديدة، العدد 4، 1979، ص : 91 . 111.

47) بصدد تفاصيل هذه المواجهة ومخلفاتها، انظر :
الحسين وعزي؛ مقاربة الاستراتيجية الديمقراطية للاتحاد الإشتراكي.. مرجع سابق، ص : 99 إلى 100.

48) انظر التفاصيل في المرجع السابق، ص : 91 إلى 98.

49) بنحمز ربيعة؛ إسهام الجمعية الجديدة...، مرجع سابق، ص : 8.

50) يعود هذا التأخير في استئناف النشاط الثقافي الجمعوي بالناظور إلى الارتباط العاطفي لأطر جمعية الانطلاقة الثقافية برمزية الإسم لما أحدثته الجمعية من تأثير ثقافي محليا ووطنيا، ولم يقتنعوا بأن المهم هو المضمون وليس الشكل ولا الإسم إلا من أجل تفادي الإشكالات القانونية المرتبطة بمن سيدعو إلى الجمع العام، مادام المكتب السابق الذي له الصلاحية القانونية لذلك قد جمّد الجمعية. وقد كان التهييء لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير وللميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين عاملا مساعدا في هذا التحول. حيث انتقل السيد إبراهيم أخياط إلى الناظور واجتمع مع أطر الانطلاقة الثقافية. وبعد ذلك تمّ تأسيس جمعية إلماس الثقافية.
حوار مع إبراهيم أخياط، حوار 10 / 10 / 1998.

51) انظر المعطيات المفصلة المتعلقة بالمكتب الأول المنتخب بتاريخ 28 يونيو 1990، وبالمكتب الثاني المنتخب في 19 يوليوز 1992 في :
عكي محمد. إسهام الجمعية الاجتماعية الثقافية تيللي في تنمية الثقافة الأمازيغية بالمغرب؛ بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1993 / 1994، ص : 15 و16.

52) صرح المؤسسون لمحمد عكي أن عوامل التأسيس تعود إلى رغبة رجال التعليم والطلبة لتجميع العطاءات الإنتاجية التراثية للمنطقة والسعي إلى رد الاعتبار للذات الأمازيغية، خاصة وأن المناخ الثقافي الوطني وطنيا ومغاربيا يسمح بالاهتمام بالأمازيغية بعد أن هبّت رياح الدفاع عن حقوق الإنسان. أما التأثيرات المباشرة التي أدت إلى تأسيس جمعية اغريس، فترجع في نظرهم لدور الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي وجمعية الجامعة الصيفية بأكادير بالإضافة إلى تأثير الحركة الثقافية الأمازيغية بالجزائر بعد أحداث 1980.
انظر محمد عكي، مرجع سابق، ص : 10 . 11.

53) محمد عكي، نفس المرجع، ص : 23 . 24.

54) نفس المرجع، ص : 21.

55) انظر الجدول الكامل لأنشطة الجمعية في المرجع نفسه، ص : 34 . 40.

56) المرجع نفسه، ص : 11.

57) الصفحة نفسها.

58) المرجع نفسه، ص : 34 و 35.

59) تمت القراءة النقدية لديوان «أسايس» في 6 يناير 1990 ولمسرحية «وسّان صمّيدنين» في 26 يناير 1990، ولديوان «تيميتار» في 19 ماي 1990 بدار الشباب يعقوب المنصور، بالرباط. انظر التفاصيل في : «أمود»، تنموقّارن ف تدليسن ن تمازيغت. أمود عدد 2، غشت 1990، ص: 92 و93.

60) الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، مرجع سابق.
الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، الرايس أحمد أمنتاگ، سلسلة أعلام الثقافة الأمازيغية، منشورات عكاظ 1991، (95 صفحة).
61) الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، تاسكلا ن تمازيغت، مدخل للأدب الأمازيغي. أعمال الملتقى الأول للأدب الأمازيغي. مطبعة المعارف الجديدة 1991 (277 صفحة).
62) جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني. أعمال الدورة الثالثة، منشورات عكاظ 1990.
63) جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة. أعمال الدورة الرابعة، 1996.
64) حاول السيد حمزة عبد الله قاسم مدير دورية «أدرار» والمولود بدوار أگرض ؤوضاض بنواحي تافراوت سنة 1948، إصدار منبر إعلامي منذ سنة 1968 بمدينة طنجة. لكنه لم يتمكن من ذلك إلا في 14 نونبر 1984، وكان آنذاك يقيم بالدار البيضاء. وقد أصدر في هذه الحقبة 9 أعداد بوتيرة عدد واحد سنة 1984، وعددين سنة 1985، وثلاثة عداد سنة 1988، وعددين سنة 1989، وعدد واحد سنة 1990.
احگو نعيمة، الإدريسي مريم، الإعلام الأمازيغي، نموذج جريدة أدرار. بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1994 / 1995، ص : 4.
65) انظر محطات هذا التحول في المرجع السابق.
66) أدرار (منشورات)، تكريم الفنان عبد الله أنيظيف، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء 1991 (48 صفحة).
67) حمزة عبد الله قاسم، تيمزگيد ؤوفلاّ، تينضفار ؤدرار ن توسّنا تامازيغت، دار قرطبة للطباعة والنشر 1991، (40 صفحة).
68) أعاد محمد مستاوي نشر أرجوزة الشاعر أحمد بن محمد الرسموكي والمتوفى سنة 1080هـ، والتي سبق أن حققها عمر أمرير وضمنها كتابه أمالو. وهي أرزجوزة مشهورة تجمع بين العربية والأمازيغية في متنها البالغ 149 بيتا، وجاء في مطلعها :

باسم الإله في الكلام نْزوار وهو على عون العبد نْرضار

الشاعر أحمد بن محمد الرسموكي، الأرجوزة العربية الأمازيغية. محمد مستاوي (تحت إشراف)، سلسلة تيفاوين، رقم 4، الطبعة الأولى 1990.
69) دفعت هذه التراكمات في مجال الإصدارات الشعرية بكثير من الشباب المنخرطين في الجمعيات الثقافية الأمازيغية إلى ممارسة كتابة الشعر تقليدا لأشعار أصحاب الدواوين المنشورة. كما حسّنت المعاجم الصغيرة التي تتضمنها بعض هذه الدواوين من الثروة اللغوية الأمازيغية لهؤلاء الشباب.
70) حسن إد بلقاسم؛ ثمارين، مجموعة قصصية أمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1988.
71) الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية؛ الترجمة الأمازيغية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1990.
72) عمر أمرير؛ الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمّو الطالب، مطبعة التيسير، الدار البيضاء 1987.
73) محمد شفيق؛ لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين... مرجع سابق.
74) محمد شفيق؛ المعجم العربي الأمازيغي، الجزء 1، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط 1990.

75) محمد شفيق: أربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية؛ النشر العربي الإفريقي، الرباط 1991.
76) يوسف غريب، تاماگيت تحاور... مرجع سابق، ص : 16.
77) حسب محاضر التبادل الثقافي، فقد حضر في اجتماع الخميس 20 مارس 1986 حول مجلة «توسّنا» السادة: إبراهيم أخياط، أحمد بوكوس، حسن إد بلقاسم، والحسين المجاهد من الرباط. كما حضر من فاس السادة : قاضي قدور، مرزوق الورياشي من الانطلاقة الثقافية، وأحمد أكواو من التبادل الثقافي.
انظر محاضر اجتماعات أطر التبادل الثقافي في ملكية المجاهد الحسين.
78) إبراهيم أخياط، تقديم العدد الأول من الدورية، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، أمود العدد 1، أبريل 1990، ص : 3 و4.
79) ينحدر مدير المجلة السيد إبراهيم أخياط من أيت صواب بالأطلس الصغير، وينحدر أعضاء هيأة التحرير حسب الترتيب الجغرافي من بيوگرا (الحسين وعزي)، وتمانار (حسن إد بلقاسم)، وإمي ن تانوت (الحسين آيت باحسين)، ودمنات (الحسين أطبجي).
80) يتعلق الأمر بالشاعر المبدع مساوي سعيد.
81) يتعلق الأمر بالطالبين بن احيا الحسين و أمنصور محمد الذين تعاونا على كتابة قصيدة «أگمّاض» في العدد الثاني من المجلة، ص : 71 و72 و73.
82) أحمد بوكوس؛ «حول التعدد اللغوي»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أشغال الدورة الأولى، مرجع سابق، ص : 181 ـ 182.
83) بنحمز ربيعة، مرجع سابق، ص : 49 و50.
84) انظر محاضر اجتماعات أطر التبادل الثقافي، نسخة الحسين المجاهد.
85) يحضر هذه الاجتماعات كل من السادة : أحمد بوكوس، إبراهيم أخياط، الحسين آيت باحسين، الحسين المجاهد، محمد ألحيان، أحمد غزالي، حسن إد بلقاسم والحسين وعزي.
أما أوراق الكتاب الأبيض، التي اختزلت فيما بعد في شكل ميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بالمغرب، فقد شارك في إعدادها كل من السادة : محمد شفيق بموضوع «الإسلام والثقافة الأمازيغية»، ومحمد ألحيان بموضوع «الثقافة الأمازيغية»، وإبراهيم أخياط بموضوع «الأمازيغية والمسؤولية الثقافية الحضارية»، وأحمد بوكوس بموضوع «اللغة الأمازيغية»، وأحمد غزالي بموضوع «تعليم اللغة الأمازيغية»، وحسن إد بلقاسم بموضوع «الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية»، والحسين وعزي بموضوع «نقد الموقف السياسي الإيديولوجي السائد إزاء اللغة والثقافة الأمازيغيتين».
انظر نفس المحضر.
86) المحضر نفسه.
87) اقتبس الأستاذ الحسين المجاهد فكرة الميثاق من ميثاق وضعته آنذاك شعبة الآداب الفرنسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط الذي حسّن وطور طريقة تسييرها.
المحضر نفسه.

خاتمة القسم الثاني

حاول هذا القسم أن يقف عند المحطات الرئيسية للتحول من الوعي التقليدي بالهوية الأمازيغية إلى الوعي العصري، بالاعتماد على مقترب دياكروني أو تعاقبي كفيل باعطاء صورة أولية عن هذا التحول. وتركز هذه الصورة على الشكل أكثر من المضمون من خلال تقديم نماذج فردية وجماعية ساهمت في هذا التحول.

فقد كان للعمل الفردي أهميته في هذه الفترة في مجالات تتعلق بالكتابة بالأمازيغية، وبانجاز دراسات حول مختلف الجوانب المرتبطة بالمركب اللغوي الثقافي الحضاري الأمازيغي؛ بل برز العمل الفردي في مرحلة التأسيس هاته حتى في الجانب المادي والتقني المحض والمتعلق بالمساهمة في مجال النشر والإصدار.

غير أن العمل الجماعي كان ذا أهمية أكبر في هذه المرحلة. فلقد وحدت الجمعيات الثقافية المتواجدة في مرحلة التأسيس المجهودات الفردية ودفعت بها إلى مشاريع ملموسة بعد عمل تجريبي صرفت فيه كثيرا من الوقت والجهد. وبذلك صهرت هذه الجمعيات مجهودات الفعاليات الفردية على مستوى كل جمعية على حدة وفي شكل تعاون من خلال تأطير الملتقيات الفكرية والثقافية والفنية التي تشرف عليها هذه الجمعية أو تلك.

وقد كانت الأولوية في هذا العمل للثقافي الذي يوظف السياسي لخدمة أهدافه. وكان الهدف الأساسي بالنسبة للحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة يتمثل في إنماء الأمازيغية والدفع بكافة مكونات المجتمع المغربي للمساهمة في تلك العملية، وهو الشيء الذي لا يتأتى دون إعادة الاعتبار للأمازيغية لغة وثقافة وهوية. وكان التركيز في مرحلة التأسيس على إيجاد حلول لقضايا الأمازيغية بالاعتماد أولا على ما يوحد فعالياتها، فجاء ميثاق أكادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين كثمرة جهود هذا العمل المشترك محددا التوجهات العامة لعمل الحركة في مرحلة ما بعد التأسيس.

وقد كان من عواقب العائقين السياسي والثقافي الذين درسناهما في القسم الأول من هذا البحث أن طالت عملية التأسيس ودامت من سنة 1967 إلى سنة 1991. وقد انبثق من خلالها الوعي العصري بالهوية بتظافر عاملين : التكوين الجامعي والتواجد في المدن الكبرى (خاصة مدينتي الدار البيضاء والرباط)، ومن هذه المدن انطلق هذا الوعي الجديد

نحو الأطراف شاملا المدن المتوسطة التي تشكل عواصم المناطق ذات الكثافة السكانية للناطقين بالأمازيغية (أگادير، الناظور)، في فترة أولى، ثم نحو المناطق النائية في مرحلة ثانية (گلميمة، طاطا).

ورغم أن مجهودات الحركة الثقافية الأمازيغية قد انصبت، وهي في طور النشوء، على الأمازيغية لغة وثقافة وهوية، فان خطابها في الواجهة كان يحمل لافتة الثقافة الشعبية منذ صدور مؤلف أحمد بوكوس الذي تناول بالدرس والتحليل نماذج من النثر الأمازيغي تحت عنوان «اللغة والثقافة الشعبية بالمغرب» سنة 1977. وقد استمر خطاب الواجهة على هذا المنوال إلى نهاية الثمانينات ليتمّ التوحيد بين الممارسة والخطاب. وهكذا تحولت الأمازيغية إلى خطاب للواجهة أيضا.

وعبر هذه السيرورة التي أبرز هذا القسم جانبها الشكلي، تحول الوعي بالهوية لجزء من النخبة الأمازيغية المتعلمة من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري. وتمّ تتويج كل ذلك بصدور ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بالمغرب كوثيقة محددة للملامح العامة للمشروع المستقبلي للحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة.

القسم الثالث :

محتوى الطرح الهوياتي وتفاعلاته

مقدمة القسم الثالث

إذا نظرنا إلى مصطلح الهوية من زاوية اللفظ العربي، الذي يقابل اللفظ الأوربي Identité، سيكون المعنى الذي يتضمنه هو المطابقة. فهوية الشيء هو ما يكون به مطابقا لذاته، وما يتميز به عن غيره؛ أي أن الهوية تجعل الشيء أو الشخص مطابقا لذاته رغم التغيرات والتطورات(1). وتجمع الهوية بهذا المعنى بين ماهية الشيء ووجوده. والماهية حسب ديكارت هي الشيء على نحو ما يكون في الذهن، أي التصور العقلي الذي يكون في ذهن الإنسان عن شيء معين. أما الوجود فهو الشيء من حيث هو موجود خارج الذهن أي تحقيق حضوره الحسي على أرض الواقع(2).

والماهية مثل الهوية هي جواب عن السؤال ما هو؟ وبذلك يحيل مفهوم الهوية إلى تعبير آخر هو الجوهر. فهوية الشيء أو الشخص هو ما يشكل جوهر كينونته في مقابل خصائصه العرضية القابلة للتغيير؛ فالمسألة إذن تتعلق بالثابت الذي يتعين الحفاظ عليه رغم كل مظاهر التغيير والتطور. أما على الصعيد المجتمعي، فيتعلق الأمر بمطابقة المجتمع لذاته رغم التبدلات والتطورات(3).

والهوية بهذا المعنى نسق من الموروثات الحضارية من الأسئلة والأجوبة المتعلقة بالكون والسلوك الإنساني، ومن المعايير الأخلاقية والعقائد الدينية، ومن الأعراف والعادات والتقاليد والتراث الثقافي والحضاري، ورثته جماعة ما عن ماضيها وساهم في تشكيل كيانها(4).

أما مختلف العناصر المشكلة لهوية ما فتتناقض وتتكامل في نفس الآن؛ فهي تجنح باستمرار نحو الوحدة بشكل غامض لا يخلو من تنافر. وبذلك تبدو الهوية في بعدها التعددي مجالا خصبا لتحرك الذاتية الفردية في تفاعلها النشيط مع الذات الجماعية بواسطة التعبئة لتلبية الاحتياجات الهوياتية(5). وعلى مستوى هذا التحرك نكون أمام المجموعة الثقافية الأولية أو ما يسميه القدماء بالشعب ويسميه الأنثروبولوجيون الإثنوس أو الإثنية. ومفهوم الإثنوس واضح جدا في حالة المجتمعات البدائية المعزولة، ويعني صفاء العرق والدين واللغة والعادات والتقاليد أي الثقافة باختصار. ففي هذه المجتمعات تتطابق الإثنية والثقافة تطابقا تاما، وينتج عن ذلك أن مشكل الهوية الثقافية الإثنوية ليست مطروحة بتاتا. فلا يظهر مشكل الهوية بصفة عامة إلا عندما يكون هناك اختلاف : إذ لا نحتاج لتأكيد الذات إلا في اتجاه الآخر، وتأكيد الهوية هذا هو أولا وقبل كل شيء نوع من الدفاع الذاتي، لأن الاختلاف يبدو دائما في أول وهلة كتهديد. وهكذا فمشكل الهوية الإثنية لا يبرز إلا من خلال وجود علاقات وتفاعلات بين أنسقة مختلفة(6).

ويتجلى من كل هذا أن المجموعة الإثنية هي مجموعة يتوفر أعضاؤها من وجهة نظرهم ومن وجهة نظر الآخرين على هوية متميزة متجذرة في الوعي بتاريخ أو أصل مشترك.

ويرتكز هذا الوعي على معطيات موضوعية كاللغة أو العرق أو الدين وربما الإقليم أو المؤسسات أو الخصائص الثقافية المشتركة.، حتى ولو كانت بعض هذه المعطيات ناقصة(7).

ولتحديد الهوية الثقافية بهذا المعنى يتعين الانطلاق من الشخصية الجماعية لمجموعة ما ومكوناتها الثلاث التي يتداخل فيها العامل التاريخي والعامل اللسني والعامل السيكولوجي، حيث نكون أمام نموذجين نظريين : نموذج الهوية الثقافية الخالصة ونموذج انمحاء الهوية الثقافية وتحولها. ففي الحالة الأولى يتم افتراض الوجود المتزامن للعوامل الثلاث كما يفترض انقراضها الكلي في الحالة الثانية. ومن الناحية الواقعية، فالاقتراب من الحالة الأولى أو من الحالة الثانية هو الذي يحدد ما إذا كانت جماعة ما تعاني من أزمة هوية أم لا(8).

وفي هذا السياق إذن تمّ طرح الإشكال الهوياتي من طرف الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة كاحدى الأجوبة الممكنة لأزمة الهوية الأمازيغية في إطارالدولة العصرية.

ولقد أبرز الوقوف على مراحل التحول من الوعي التقليدي بالهوية إلى الوعي العصري بها اللحظات الأساسية لهذا التحول وشكله اعتمادا على مقاربة دياكرونية أو تعاقبية.

وسينصب هذا القسم الأخير على إبراز محتوى هذا التحول اعتمادا على مقاربة سانكرونية أو تزامنية لإبراز الطروحات الأساسية التي تشكله (الفصل الخامس) في تفاعلها مع الثقافة السائدة في المجتمع ومكانة الأمازيغية ضمنها (الفصل السادس).

ويرمي التحليل السانكروني بالدرجة الأولى إلى تقديم مضمون الخطاب الهوياتي التعبوي الذي يتم تصريفه من خلال قناتين رئيسيتين : قناة التعبئة الذاتية وقناة التعبئة الوطنية.

ففي مجال التعبئة الخاصة يتم إعطاء الأجوبة المناسبة للحاجات الفردية للهوية تمنح للفرد تمثلا إيجابيا ورضى عن النفس يحول بينه وبين أزمة الهوية. فالفرد لا يتمثل الجواب فقط بل يتقمصه. وبهذه الهوية الإيجابية يندمج الفرد في المجموعة(9). وهي هنا مجموعة كتاب وقراء الأمازيغية كنواة صلبة للحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة.

وقد تبين لأطر هذه الحركة أن لا مفر لهم من السعي لإقناع المجتمع بأجمعه بصواب وجهة نظرهم. وهذا ما حاولوا القيام به عن طريق إعادة طرح السؤال الثقافي وتجديد صياغته بشكل يحمل في طياته سؤالا أكثر عمقا ألا وهو سؤال الهوية : من نحن؟ وماذا نريد؟ (ما نگا؟ ما نرا؟)(10).

فلقد طغى سؤال الهوية في بداية تجربة جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور سنتي 1978 و1979، وفي أشغال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير صيف 1980. ومنذ ذلك الوقت دخل المغرب حقبة القلق الثقافي مرتبطة بالتساؤل عن مستقبله اللغوي والثقافي(11) وعن المكانة التي يتعين أن تحتلها الأمازيغية في هذا المستقبل.

هوامش مقدمة القسم الثالث

1) محمد وقيدي : «التربية وهوية مغرب المستقبل»، أكاديمية المملكة المغربية؛ مستقبل الهوية المغربية، 1997؛ ص : 128 ـ 129.

2) الصافي مومن علي؛ الوعي بذاتنا الأمازيغية. منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1996، ص: 9 و10.

3) محمد وقيدي، المرجع نفسه، ص : 130.129.

4) المرجع نفسه، ص : 130.

5) Yves Besson; identités et conflits au proche orient; Editions l'Harmattan; Paris 1990, p:19.

6) Selim Abou; l'identité culturelle... op. cit. p: 31.

7) المرجع نفسه، ص : 32.

8) Cheikh Anta Dioop; civilisation ou barbarie; Editions Présence Africaine; 1981, p: 271.

9) Pierre Ansart; Idéologies... op. cit., p: 213.

10) محمد صلحيوي؛ تلقيات الخطاب الأمازيغي، أنوال، عدد 27 ماي 1993.

11) محمد بنيس؛ هل في المغرب طائفة لغوية؟ النهار العربي والدولي، عدد 3 إلى 9 دجنبر 1979.

الفصل الخامس :
طروحات الوعي العصري بالهوية

تتمظهر هذه الطروحات الهوياتية بطريقتين؛ طريقة التعبئة الخاصة وطريقة التعبئة العامة. وتتجه الطريقة الأولى بالدرجة الأولى إلى الذين لهم قناعة أولية بضرورة القيام بشيء ما لصالح اللغة أو الثقافة أو الهوية الأمازيغية. وتكون وظيفة التعبئة في هذه الحالة هي تحويل تلك القناعة إلى ممارسة إيجابية. أما التعبئة العامة فتتجه إلى المجتمع بأجمعه مطالبة إياه بتغيير رؤيته إزاء الأمازيغية بشكل يعيد إليها الاعتبار في مشروع بناء مجتمع الغد.

I- التعبئة الهوياتية الخاصة

يلعب اللسان الأمازيغي دورا أساسيا في هذه التعبئة. وتدخل عملية الكتابة بهذا اللسان بل والمواظبة على قراءة ما كتب به من صميم الوعي التعبوي العصري. فهي تنتقل بصاحبها من عالم الثقافة الشفوية العفوية إلى عالم الثقافة المكتوبة والمفكر فيها. وتكون بذلك أقوى مؤشرات تحول ممارسها من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري، كما تفتح له المجال ليساهم في التحويل التدريجي، عبر سيرورة تاريخية معقدة، لبنيات هذه الثقافة ذاتها من التقليدية إلى العصرية؛ وتدفع به ليس إلى الارتماء في أحضان الماضي أو أي عصر ذهبي بل لبناء المستقبل(1). وهي عملية تغوص بممارسها في عمق مشاكل اللغة والثقافة الأمازيغيتين وتجعله يبحث عن حلول لتدليل الصعوبات التي تعترض إنماءها وتطورها. وبذلك تكون عملية الغوص في أعماق اللغة والثقافة رحلة استكشافية لأغوارهما. وتتم هذه الرحلة التي يتم فيها البحث «عن المعنى في المعنى»(2) في جو تنعدم فيه الحدود بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ويسود فيها الدفء والحميمية التي يمتاز بها النظام الليلي للصورة كسلوك ثقافي.

1- الشعر كأداة للتعبئة الهوياتية

يعبر الشعر الأمازيغي الحديث عن سيرورة إعادة بناء وتأكيد هوية ثقافية متعددة ومتنوعة؛ كما يشكل البحث عن الهوية أحد العناصر التي يتكون منها هذا الشعر شكلا ومضمونا(3).

وقد عبر هذا الشعر عن هذه الهوية تعبيرا وجدانيا يصل درجة التصوف حيث يمتزج الشخص بثقافته الأصلية ويخاطب حامليها بخطاب لا يمكن الفصل فيه بين ما هو فردي وبين ما هو جماعي.

وفي إطار ذلك التماهي تندرج مناجاة الطفل لجدته في قصيدة «ثمّي مقورن» (جدتي)(4) متوسلا إياها أن تستمر في حكيها لعل حكاياتها تستطيع أن تحول بينه وبين البرد القارس الموجود خارج الدار المليئة بالدفء والحنان. وتتم الاستفادة من هذا الدفء بالالتفاف حول الموقد كما جاء في قصيدة «نض ن تكرست» (ليلة شتوية)(5) للشاعر الكبير علي صدقي أزايكو :

ثسمسر أخ ؤسمّيض	أنهكنا البرد
دار تاكات أغ نمون	فاجتمعنا حول النار
تاكات نّغ غار تفدودّر	شواظها ملتهب
أكشّوض ثقّور	خشبها يابس
ثمّي غ غيد ؤلا بابا	أبي وأمي هنا
ورنّ نوضن يان	ونحن مرتاحون
ثدل ثض أكال	أرخى الليل سدوله على الأرض
ندل س وادّال ن تيلاّس	والتحفنا نحن إزار الظلام
أمر تانوالت	لكن مطبخنا بهيج
غيد أغ أخ ترغا تاكات نّغ	فيه نارنا تدفئنا وتؤنسنا.

فالظلام في هذه القصيدة ليس رمزا للسلبية كما هو الشأن في النظام النهاري للصورة، بل هو رمز إيجابي كما يقتضي النظام الليلي لها. والنار كذلك ليست حارقة بل هي منبع الدفء وعامل من عوامل الأنس والحميمية التي تسود وسط العائلة الملتفة حول الموقد. وفي مثل هذه الحميمية يغوص الشاعر في أعماق ثقافته الأصلية عله يتعرف على واقعه المزري وعلى مستقبله الذي يرجوه زاهرا كما يبدو من قصيدة «تين مل نّغ» (مدرستنا)(6)

ثمّي ريغ تيمزگيدا	أمي أريد أن ألتحق بالمحراب
ن ويلّي أخ ؤرونين	محراب آبائي وأجدادي
نتّات أيخ ثمّالن	زيارته حتما ستعرفني
مايخ ثكرفن فلن أخ	على من بالأغلال قيدنا وانصرف
نتّات أيخ ثمّالن	زيارته حتما ستعرفني
تين مل نّغ	على مدرستنا العريقة
تومرت نّغ	وعلى ازدهارنا المنشود.

فالغوص في الثقافة الأصلية ليس إلا من أجل استلهام روح الصمود لفك القيود التي تعاني منها هذه الثقافة حاليا من أجل بناء ثقافة جديدة مليئة بالبهجة والأمل (تومرت). غير أن ذلك ليس بالشيء السهل لأن العوائق كثيرة كما يتجلى من خلال قصيدة «ثمولا» (الظلال)(7) :

تافوكت ئغ تَوّگا	عندما تبزغ الشمس
ئمولا غ ؤغاراس ...	وتستمر الظلال على الطريق
دلن أخ ئدرارن	فلأن الجبال حجبتنا
ناگوگ تيفاوين ن زيكّ	وحالت بيننا وبين أنوار الماضي.

ولتجاوز هذه العوائق تساءل الشاعر في نفس القصيدة قائلا :

ماد ؤفيخ ؤرا جَنجامخ	كيف لا أستطيع أن أفي بوعدي
أوال ئغ نّيغ	إذا قلت
مگرات أخ ناسي غ نگر نَخ	فلنحصد حقلنا ونجمع غلته
گيگان ؤر نكرز	فزمن طويل قد مضى دون أن نحرث.

والواضح أن الشاعر بعد أن عرّف هنا بالعائق الذي يحول دون ازدهار ثقافته، يدعو صراحة إلى جمع محتوياتها رغم أن أحدا لم يولها أية عناية وأي اهتمام منذ فترة طويلة، كما تشير إلى ذلك رموز الحصاد وجمع الغلة في حقل لم يحرثه أحد منذ زمن طويل. فعملية الحرث هي التي تقوم بتجديد الحياة بالشكل الذي يتماشى ورغبات الإنسان ومتطلباته. ولذلك قام الشاعر بتبشير أمه بانجازه لهذه المهمة التجديدية الواعية في قصيدة «ئمّي» (أمّي)(8) :

ئمّي هايّاخ نكرز أكُّ	أمي ها نحن قد حرثنا
تيميزار نّاخ	مجمل أراضينا
نسكر ماس تنّيت	ذلك ما تريدين
هاد أنژار ئلاّ فلاّخ	وها هو المطر يهطل علينا.

فمهمة الحرث هنا أداء للواجب وتنفيذ لوصية الأم. ويدل سقوط المطر على أن ماتمّ زرعه سينمو ويكبر ليفتح المجال لكي ترتاد مسيرة الصمود الثقافي آفاقا جديدة. وذلك ما يعبر عنه شاعر آخر في قصيدة «أوال ن تاكفاريناس» (وصية تاكفاريناس)(9)، مستحضرا الإيحاءات الرمزية لإسم تاكفاريناس كثائر أمازيغي ضد الرومان، فيقول على لسانه :

أغاراس أغاراس	من أجل الاستقامة والنزاهة
نكّي گيغ گُ أطلاس	أنا ابن الأطلس موجود
ؤر گيگي تيكركاس	وعنهما لن أحيد

گيغ زوند أطلاس غ ؤمنيد ن تاضّانگيوين — صامد أنا كجبال الأطلس في مواجهة الأمواج

گيغ زوند أرگان غ ؤمنيد نيْزماز — صامد أنا كشجرة الأرگان في مواجهة الأزمان

ئژوران أر ألاّغ — جذورها منغرسة في أعماق التراب

ئسفساتن أر ئگنوان — وأغصانها تعانق السماء

ؤرا طّارغ ؤرا فسّيغ — لم ولن أسقط أو أتحلل

ؤرا تّغارغ ؤرا تّاكوفغ — لم ولن أذبل أو أقتلع

ؤسيغ أسمّاود غ ؤفوس — أمسك المنجل بيدي

أسيغ لقلم غ وايّاض — والقلم بالأخرى

أر مگّرغ أر تّاراغ — أحصد وأكتب.

فالشاعر هنا لا يستلهم كل هذا الصمود الذي تمثله رموز تاكفاريناس وجبال الأطلس وشجرة الأرگان، إلا لكي يقوم بواجبه أحسن قيام في الحاضر وفي المستقبل، ويتمثل هذا الواجب في عمليتي الحصاد والكتابة كالتزام فردي.

وقد برز هذا الالتزام الفردي كذلك في استلهام أبطال الحكايات الأمازيغية مثل «نونجا»(10) التي دعاها شاعر آخر قائلا :

أردخامي أنانوجا ئنايّي ماني ثجيد؟ — نونجا ردي على قولي أين توجدين؟

ئنايّي ماني أبريذ ئي ذغارم غا يويورغ؟ — ما الطريق التي توصل إليك؟

شمّ ذي تيخفت ن ؤذرار ش ذي نتش ننضغ — أنت في قمم الجبال وأنا في السفح أدور.

ويتحول هذا الالتزام الفردي إلى التزام جماعي لدى شاعر آخر في قصيدة داع صيتها وانتشر؛ وعرفت بأسماء متعددة منها : اسم «تامونت» (الوحدة) في نشرة «أراتن»، حيث كانت القصيدة الوحيدة المكتوبة بحروف تيفيناغ. كما غنّاها الفنان عموري مبارك باسم «تاغلاغالت» (الصدى). وظهرت في ديوان تابراتّ باسم «لبريح» (النداء)(11).

ويرجع تاريخ نظم هذه القصيدة التي تعتبر نشيد الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي إلى سنة 1971، وهذا هو نصها :

أيتما د ئستما لّيسد نمون
تاغلاغال ن تاسوتين زرينين أخد ئغران
أنضفر تابراتّ لّي ف مّوتن ئنمغورن زرينين
أغاراس لّي ضين ئجاوّان دلن أخت
راتّ نصّفض نضيت أتّ ئژر كويان

نّان أغاراس ئغزّيف ننّا ياسن
ؤلا أگّا ئـﯖاي نـﯖضار أسـن
س يان واوال أس را نالّ تيبيْت
أفوس خ ؤفوس نغ تّونت أيابّور
أفوس خ ؤفوس ها تافوكت مّي ئؤنزارن تلاّد فلاّنغ
ؤراخ سّيحلن واضان ؤلا ؤسّان تاسوتين أيزرين
أغاراس مقّار ياگـوگ تـوفاوت نگاتّ غ ئفاسّن
أنسّن ما نگا ؤلا ما نرا أيگان منيد نّخ
أتّ نمل ني ويد حاضرين ؤلا ويد جلاتين أدّ أضون
نگا تودرت نّم أتامازيرت خ مايد ئزرين
نگا تودرت نّم أتامازيرت خ مايد يوشكان
أغاراس مقّار ياگـوگ تـوفاوت نگاتّ غ ئفاسّن.
إخواني أخواتي في جمعنا هذا التحمنا
كرجع صدى لدعوة أهالينا من القرون الغابرة
لنتمّ رسالة استشهد من أجلها رموزنا العظام
رسموا طريقا حالت بيننا وبينه ترسبات الرياح
سنكنسه ونوسعه ليراه الجميع
قيل لنا الطريق طويل فأجبنا
الحمل كذلك ثقيل ونحن واثقون وقادرون
سنغني بصوت واحد ونقول
يدا في يد حتى ولو أفل القمر
يدا في يد ها هي الشمس بأشعتها تنيرنا
صمدنا قرونا فكيف نهاب أياما وليال معدودات
النور في أيدينا لمواصلة مسيرة الألف ميل
هدفنا أن نعرف من نحن وماذا نريد
سنشرحه لمن هنا ولمن تاه ليعود إلينا
نحن حياتك يا بلادي فيما مضى والآن
نحن حياتك يا بلادي فيما سيأتي من الأيام
النور في أيدينا لمواصلة مسيرة الألف ميل.

تبرز التعبئة الهوياتية الخاصة في هذه القصيدة في شكل الدعوة إلى توحيد الجهود للمساهمة في إنماء اللغة والثقافة الأمازيغيتين كعمل شاق وطويل النفس، يعرف الشخص الملتزم من خلاله من هو وماذا يريد؛ ويتماهى مع بلاده في الماضي والحاضر والمستقبل، يتماهى معه وما في جبته سوى الأمازيغية. فهي المنطلق وهي المنتهى، ولا قيمة للحياة إلا من أجلها، فهي المطلق أو المعشوق الوحيد الذي لا يقبل الشرك.

وتعتبر اللغة أهم تجليات هذا المطلق، فهي المفتاح لفهم مظاهره الأخرى، وهي الأداة المثلى لاستمرارية الهوية الأمازيغية. ولذلك فهي تمثل مكانة متميزة في الشعر كما توضح قصيدة «أوال» (اللسان)(12) :

أوال ئنو گان أمازيغ	لساني أمازيغي
ؤرتن ئسّن يان	ترى من يعترف بذلك
أوال ئنو گان أمازيغ	لساني أمازيغي
ؤرتن ئري يان	ترى من يرغب فيه

ويكرر الشاعر نفس العبارة في قصيدة «تاگوري» (العبارة)(13) :

تاگوري ئلان أتيگ ئّس	العبارة ذات الشأن والقيمة
ؤرتّ ئري يان	لا أحد يرغب فيها

فالشاعر في هاتين القصيدتين يشير إلى واقع التهميش والإقصاء الذي تعاني منه اللغة الأمازيغية، ولكنه متيقن أن ذلك الوضع لن يدوم : لذلك فهو يقول في قصيدة «أوال» :

أوال ئنو گان أمازيغ	لساني أمازيغي
ران أسّول رژين	لابد سيمحي
أزمز ئي ئفسّي	زمن الصمت
سّرغن غ ؤلاون تاكات	ويشعل النار في القلوب
گين ئتران	ويتحول إلى نجوم
مناگارن	حتما ستلتقي
غ ئگنوان ئّغ	في سماواتنا.

يؤكد الشاعر هنا إيمانه بأن اللسان الأمازيغي لابد سيضع حدا لزمن الصمت، وسيقوم بتحميس القلوب والأفئدة للعمل من أجل الوصال. ولن يتم اللقاء والوصال إلا في الكتابة، كما جاء في قصيدة «تاگوري» :

تاگوري أغ راد مّاگارن	في موكب الكتابة سيلتقي

ويلّي نّ ؤر نتام	من لا نتوقعهم
نتّات أراد سّودوخ	سألتحق بركبه
أزمز نّس أياد	هذا زمانه
نتّات أراد نسّودو	سنلتحق بركبه
أزمز نّس أياد	هذا زمانه.

وهكذا تمتزج التجربة الفردية بالتجربة الجماعية في مجال الكتابة بالأمازيغية. ويؤرق هم الكتابة كافة الشعراء الجدد. فقد عنون محمد مستاوي أول قصيدة له في ديوان «تاضصا د ئمطّاون» بعنوان يدل على هذا الهم وهو «ؤريغ أوال أد ئنو»(14) أي دوّنت شعري هذا. وقد حاول من خلالها أن يوضح أن مآل كثير من التعابير الفنية الأمازيغية الجميلة غير المدونة هو الإهمال والنسيان؛ حيث يرمى بها في قارعة الطريقة في الوقت الذي كتب فيه المتقدمون من صناع الحضارة ودوّنوا كلام الحيوانات والنباتات، وكل ما يرتبط بالطبيعة وظواهرها. ولتفادي ضياع تلك التعابير الجميلة قام الشاعر بتدوينها لتبقى في الحياة ضدا على العواصف الهوجاء.

كما أصر شاعر آخر على أن يثبت في مقدمة ديوانه قولا مأثورا مفاده : «ئگوت مايتّينّان ، ئدروس ما ئتّياران»، أي أن ما يقال كثير جدا، وما كتب قليل جدا(15).

وتصل هذه التعبئة الخاصة ذروتها في مجال الشعر ليضع أحد الرواد نشيدا كان يأمل أن يتحول إلى نشيد للحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة سمّاه «تازوگايت ن تمازيغت»(16) أي نشيد الأمازيغية. ويعتقد صاحبه أن الفعالية التعبوية تقتضي الاستفادة من الصراع الثقافي اللغوي الدائر في الوطن وجعله في صالح الأمازيغية كطرف ضعيف في الصراع، عن طريق إبراز البعد الإسلامي للهوية قبل البعد الأمازيغي(17) في مطلع القصيدة الذي يقول :

نيك أمسلم دا أمسلم ماي كّان ؤسّان
نيكّ أمازيغ دا أمازيغ زگ ماي ئلاّن ئتران
دامسلم دامازيغ دا مازيغ
مسلم أنا وأعتز بذلك منذ غابر الأيام
أمازيغي أنا وأعتز بذلك مذ كانت النجوم
مسلم أنا وأمازيغي أنا حر ونبيل.

ويستمر النشيد بعد ذلك في الإشادة بحب الوطن وأناسه، ويذكرنا بانفتاح الأمازيغ على كافة الشعوب. وبعد أن يشير إلى الإيمان بما جاء به الله ورسوله ينتقل إلى تأكيد تمسكه بلغة آبائه وأجداده من المصامدة والصنهاجيين والزناتيين وبرموزهم التاريخية. ويختم قائلا :

يوگرتن يوگرتن

أوال نّس أد ئدّر

أوال نّس أد ئكّر

يوغرطة يوغرطة

لسانه حتما سيعيش

لسانه حتما سينهض ويروج.

وبجانب الشعر لعب النثر دورا مركزيا في هذه التعبئة الهوياتية الخاصة.

2- النثر كأداة للتعبئة الهوياتية الخاصة

يطرح الصافي مومن علي في مسرحيته «وَسّان صمّيدنين» مشكل الحيرة الهوياتية الناجمة عن اضطراب شفرة التميز الهوياتي في مغرب الاستقلال. وقد استعان في طرحه ذلك بالأسلوب الرمزي عبر حوارات شيقة تغطي 164 صفحة من الحجم المتوسط. وتدور هذه الحوارات بين مجموعة من الأشخاص من بينهم 27 شخصا مذكورين بأسمائهم وآخرين يتدخلون كنكرات باسم أحد الرجال أو رجل آخر أو باسم إحدى النساء أو باسم رجل ثان أو باسم نداء من بعيد أو باسم الناس كافة.

وتبدأ أحداث المسرحية بين عاشق «أسافو» وعشيقته «توف ئتري» حيث يستمتعان بحبهما وبلذة الحياة في بلدهما الجميل. ويرغمهما تطور الأحداث على الافتراق عن بعضهما البعض ليلتقيا من جديد في نهاية المسرحية ويعود الدفء إلى علاقتهما ويلتحما مع بعضهما التحاما أكبر بعد مرورهما بتجربة قاسية. وقد تقاسم معهما كل أشخاص المسرحية هذه التجربة القاسية من خلال أربعة فصول تسلسلت أحداثها في ظلام شبه دامس لا يقلص من حلكته سوى شعاع ضئيل. ولا يقي هذا الشعاع من البرد القارس كما لا يسمح ضوؤه الباهت بالتمييز بين الأشخاص والأشياء، بل بالتعرف فقط على ملامحهم العامة. فلقد غابت الشمس فجأة في منتصف النهار منذ الفصل الأول، مما أثار مشاعر الخوف والفزع لدى عامة الناس خاصة بعد أن تأكدوا أن الأمر في هذه المرة لم يعد يتعلق بكسوف عادي، بل بغياب حقيقي للشمس لابد أن تكون وراءه أسباب لا يعلمونها. وإذا كانت المسرحية كلها تحاول أن تبحث عن هذه الأسباب، فانه في هذا الفصل الأول تمّ تجريب الأساليب التقليدية المعتادة في التعامل مع الأزمات الكبرى دون جدوى. فلقد أفشلت الطبيعة محاولة تقديم فتاة كقربان بعد أن قتلت عاصفة هوجاء صاحب الفكرة «بويسكّيرن».

ويرتفع النقاش في الفصل الثاني إلى مستوى آخر : فقد وقع الاختلاف حول السبب الذي كان وراء غياب الشمس عن تلك الأمة التي تسكن ذلك البلد الجميل، وحول طبيعة ذلك الغياب؛ فالأغلبية تقول أن شمسهم انقرضت وبادت ولن تعود للحياة أبدا، في حين

يتمسك آخرون وهم أقلية بحتمية عودتها إذا زالت الأسباب التي أدت إلى غيابها. وقد حاولت الأغلبية أن تفرض رأيها على الأقلية بالوسائل العنيفة تتراوح بين المنع من الإفصاح عن الرأي إلى محاولة الاعتداء الجسدي؛ وكل ذلك للحفاظ على تماسك الأمة ووحدتها. وينقسم فريق الأغلبية إلى مجموعتين تقول أولاهما بضرورة مغادرة البلد للوصول إلى نور شمس أمة أخرى، هي التي ترسل شعاعها الضئيل للبلد. وتقترح المجموعة الثانية بناء الأبراج العالية للوصول إلى نفس الهدف. وبعد صراعات وتوترات، استطاعت الأقلية أن تقنع الأغلبية بضرورة احترام التعدد وحرية الاختيار مما فسح المجال لأن تضع كل مجموعة خيارها الواعي على المحك.

ويعالج الفصل الثالث أزمة الذين غادروا البلد سعيا وراء أنوار شمس أخرى، إذ أنهكهم البرد والجوع والعطش بعد أن توغلوا في صحراء قاحلة لا حياة فيها ولا يتحرك فيها شيء سوى الرمال. وقد دفعهم تيقنهم من استحالة الوصول إلى شمس أخرى إلى الرجوع إلى وطنهم. كما وصل إلى نفس النتيجة دعاة بناء الأبراج بعد أن أنهكهم البرد ومات معظمهم.

ويعالج الفصل الرابع والأخير ما قام به الذين مكثوا في البلد لاسترجاع شمسهم. فقد توصلوا إلى أن العلاقة بينهم وبين شمسهم علاقة تداخل وترابط فيما يخص الحياة والممات؛ وأن شمسهم ستبقى حية ما بقي واحد منهم فقط على قيد الحياة وأنها ستنقرض بانقراضهم. كما بدا لهم أن ما وقع لشمسهم هو نتيجة سوء اهتمامهم بها، فهي تعطيهم الحياة وهم لا يبالون بها. وبذلك اكتشفوا أن الحل يكمن في إعادة الاهتمام بها عن طريق التفكير المستمر فيها. كما اكتشفوا صعوبة ذلك لأنهم قلة، وبسبب ذلك فإن عنايتهم وتفكيرهم المستمر في الشمس لن يجدي وأنهم محكوم عليهم بالموت البطيء هم من جهة والشمس من جهة أخرى. وبينما هم كذلك إذا بالذين غادروا الوطن للبحث عن شمس بديلة لشمسهم قد رجعوا. فاتفق الجميع بمضاعفة التفكير في شمسهم وإعادة الاعتبار إليها. ونظرا لكثرة المساهمين في العملية استجابت الشمس لندائهم وعادت إلى السطوع من جديد لتستمر الحياة...

وتختتم المسرحية بتجديد اللقاء بين العاشق «أسافو» ومعشوقته «توف ثتري».

ويمكنني الآن وبعد هذا التقديم أن أقوم بإعادة قراءة المسرحية إزهارا لرموزها بالاعتماد على نفس المقاربة المنهجية التي أتناول بها هذ البحث. فالمسرحية من هذه الزاوية تعتبر أهم نص أدبي طرح إشكالية الهوية الأمازيغية في مغرب الاستقلال. وقد أعادت بذلك طرح المشكل الأمازيغي القديم والذي تناوله أفولاي في كتابه «الحمار الذهبي» وعبر عنه الشعب في أسطورة حمو أونامير التي ينطلق منها هذا البحث كفرضية عمل.

إن عدم الاهتمام بهذه المسرحية رغم قيمتها الأدبية العالية يرجع في نظري فقط إلى أنها كتبت بالأمازيغية. ولهذا السبب لا غير نالت من التهميش ما نالته الأمازيغية لغة وثقافة وهوية في جو اضطربت فيه شفرة تميز الهوية الأمازيغية بعد أن غابت الشمس وساد الظلام، ولم يعد الشعاع الضئيل كافيا كأداة للتميز.

وترمز الشمس هنا إلى اللغة الأمازيغية. أما استمرار هذه اللغة في الحياة فرهين حسب المسرحية باستمرار تداولها بين الناس؛ فهي ستنقرض بانقراض آخر المتكلمين بها. وهي فرضية مطروحة بحدة حسب المسرحية. أما سبب الأزمة فهو إهمال الشعب الأمازيغي للغته في ظروف جديدة لم تعد هي الظروف المألوفة.

ويبرز مشكل الموت في المسرحية كمشكل جوهري تكررت صيغه وأشكاله من بدايتها إلى نهايتها. فالقارئ يكتشف منذ الفصل الأول أن «ئدّر» (يحيى) الذي يرمز إلى استمرار الحياة قد فقد أباه الغارق في البحر. ويجثم فقدان الأب بكلكله على علاقته بأمه «تيليلا» (النجدة). وإذا كان مشكل الموت بالنسبة للأمازيغية مشكلا قديما، كما توضح المسرحية، فقد أبرزت كذلك الأبعاد الجديدة التي اتخذها هذا المشكل المزمن بعد مغيب الشمس في واضحة النهار. فقد بدأ الناس يموتون فرادى وجماعات بوتيرة لم تكن مألوفة. ونتيجة لهذا الواقع الجديد، ومن أجل فهمه لوضع حد له، كان لابد من الانتقال من الوعي التقليدي بالهوية إلى الوعي العصري بها.

وتعالج المسرحية بالذات المعاناة المصاحبة لهذا الانتقال، وقد قدمت لنا المتمسكين بالوعي العصري كأقلية. ومن أهم رموز هذه الأقلية نجد شخصيتي «ئسّن» (العارف) و«ئدوس» (القوي المتجذر). وللترويج لموقفها، اعتمدت هذه الأقلية على مبادئ الديمقراطية حيث دافعت عن مبادئ الحرية والتعدد والاختلاف. وكانت الأغلبية غير راغبة في الاستماع إلى وجهة نظرها لأنها تنطلق من فكرة مسبقة مفادها أن الأفكار التي تروجها هذه الأقلية من شأنها أن تمس بالوحدة الوطنية. ولذلك استعملت هذه الأغلبية كافة أشكال العنف الرمزي، بل حاولت أن تستعمل العنف المادي لإسكات الأقلية... غير أن تطور الأحداث قد أدى حسب المسرحية إلى تغليب العقل على العواطف مما سيسمح بنوع من التعايش فسح فيه المجال ليجرب كل توجه قناعاته على أرض الواقع. ونتيجة لذلك توصلت الأغلبية بجناحيها الأفقي (دعاة البحث عن شمس جديدة) والعمودي (دعاة بناء الأبراج) إلى خطأ خياراتها، فعادت إلى أرض الوطن وإلى شمس الوطن (لغة الوطن). أما الأقلية فرغم ارتباطها بوطنها وشمسها ولغتها، ورغم وعيها بضرورة العناية بهذه اللغة، فقد اكتشفت أن مجهوداتها غير كافية لأن الأمر يحتاج إلى مجهود الشعب بأجمعه. وكان وعيها بذلك مصدر معاناة شديدة بالنسبة إليها، لم تتخلص منها إلا برجوع ما تبقى من الشعب إلى فكرتها. وبذلك فتح باب الأمل من جديد ببزوغ الشمس ورجوع الحياة إلى مجراها الطبيعي الذي يرمز إليه تجدد اللقاء بين العاشقين «أسافو» و«توف ئتري».

ولم تتخذ التعبئة الهوياتية في النصوص النثرية الأسلوب الرمزي دائما، بل برزت في شكل مباشر تسمح به النصوص النثرية. يقول الرحماني عبد الله الجشتمي في تعليقه على كتاب الحوض وهو يشرح مقاصد الإسلام ما يلي :

«ثمّا دّين ن ليسلام ؤرد يوشكي أد نصّفض ثنغ ثواليوْن ياضنين، فاد أد ثسول ثدّر يان واوال سلاغ نتّان. أشكو ؤر ثلّي يا ؤفگان ثسوينگيمن تيلي دارس تمزّغا، د تدرفيت نّس د وانّلي نّس، ثري أد ثفل غ واوال نّس يامژ أوال ن وياض. مقّار أس تفكيت أكتور نگر ثگنوان د ثكالن س ؤرغ، ؤراد ثفل غ واوال ن ؤژور نّس، د واوال ن ويلّيت ؤرونين. ماد ؤر ثگين كرا غ مدّن ليدّ أر ؤر ثلّي ؤژور ؤلا سّنّ ماني د گّان، ؤرتن ثسّوحل ؤلا ثزّبوْزتن غ تودرت بلا أد شّين سون طّسن. أر سموقّولن تدورت غكلّي تّ ثسموقّول بوتاگانت. وان غُيد زضارن أد فلن أوال نّسن، زّنزن تامازيرت نّسن، مّاتّين س تمازيرت ياضنين ماغا قّازن زوند بوتاگانت. زوند غُيد أراسن نتّيني لاليجيو نغ لمورتازيقا، أشكو ضفرن غار أغروم ثنّا غ ثلاّ. ؤر دارسن أوال، ؤلا تامازيرت، ؤلا ثلاّ دارسن ؤغاراس غ تودرت، ماد ؤر ثگين أغاراس ن بوتاگانت، أتّ ثگان : أد ثقّاز، مايرا أد ثقّاز؟ أد ثشّ، مايرا أد ثشّ؟ أد ثدوس. ماد ثرا أد ثدوس؟، أد ثزضير أد ثقّاز. ؤكان ؤر جّون ثسموقّل ماني غ أيقّاز ؤلا ماد ثشتّا، ثغوس ثيْت نغ ثلّس. غيكاد أتگا تودرت ن غُيلّي تّونين أوال نّسن، أسين أوال ن مدّن ياضنين، كّسن ثلباض نّسن، لسن وي ويّاض، زورن غ ؤغاراس ن دّين نّسن ليغ تلاّ تومرت ن دّونيت ؤلا تين ليخرت، غُين ثغاراسن ياضنين غ تلاّ تكراّيت د تمّارا غ سنات تگّما»(18).

ويمكن تعريب هذا النص كما يلي :

«لم يأت دين الإسلام ليقضي على سائر الألسن بغية فسح المجال لسيادة لسان واحد. إذ يستحيل أن نجد إنسانا يفكر ويتمتع بحريته ويوجد في كامل قواه العقلية ويجرؤ على التخلي عن لسانه واستبداله بلسان أناس آخرين حتى ولو منحناه مقدارا من الذهب يستطيع بحجمه أن يملأ ما بين السموات والأرض. فالإنسان السوي لا يترك لغة آبائه وأجداده، ما عدا إذا كان لا أصل له ولا يعرف من أين جاء ولا من يكون. فهذا النوع من البشر لا يهمه ولا يؤرقه في حياته إلا الأكل والشرب والنوم. فهو ينظر إلى الحياة كما ينظر إليها الخنزير البري. ومثله لن يتورع في هجر لسانه وبيع وطنه والانتقال منه نحو بلد آخر بغرض الحفر تماما كما يفعل الخنزير البري. والمرتزق هو اللفظ المناسب لوصف أمثال هذا النموذج لأن هدفه الوحيد هو السعي وراء الحفر أيا كان، وهو مستعد لبيع خدماته حتى للشيطان، فلا لسان له ولا وطن ولا قيم. ولا منهج له في الحياة سوى منهج الخنزير البري. فوحش الغابة هذا لا يكف عن الحفر، ولكن ترى لماذا يحفر؟ يفعل ذلك ليأكل. ولكن لماذا يأكل؟ إنه يتزود ليتقوى. ولماذا يتقوى؟ إنه لا يريد بقوته شيئا آخر سوى القدرة على الحفر. فهو لا يهمه أين يحفر، كما لا يهمه ما سيأكل سواء كان طاهرا أو

تجسا. تلكم هي حياة من تخلى عن لسانه وعوضه بلسان أناس آخرين. إنه كمن استبدل ثيابه بثياب أناس آخرين، وزاغ عن طريق دينه المتضمن للسعادة في الدنيا والآخرة للسير في صراط غير مستقيم مليئ بالأهوال والمحن في الدارين معا».

لقد كتب المعلق هذا الرأي الصارم في إطار توضيحه لموقف الإمام أبي حنيفة الذي لا يشترط إلقاء تكبيرة الإحرام عند بداية الصلاة باللغة العربية، بل يجيز إلقاءها بأي لغة يفهمها المصلي. وكان من الممكن أن يكتفي المعلق بايراد موقف أبي حنيفة، ويقوم بشرحه، كما يفعل غيره من الشراح. إلا أن التزامه الدفاع عن الأمازيغية والسعي إلى إنمائها وهو الدافع لتحقيقه وشرحه للكتاب، حمله على إيراد رأيه هذا. وهو هنا يمارس التعبئة الهوياتية لقرائه ترتكز على الربط بين إنسانية الإسان وتمسكه بلغة الأم. ويعتبر من يفعل غير ذلك في نظره مجرد خنزير بري لا هدف له ولا مبادئ ولا قيم، بل يقارنه بمثل من تخلى عن دينه فخسر الدنيا والآخرة معا. ومثل هذه المقارنة لها أهميتها في مجال التعبئة الهوياتية إذا عرفنا أن صاحبها خريج القرويين، ويفترض أن شرحه لكتاب الحوض لابد أن يطلع عليه المهتمون بالقضايا الدينية قبل غيرهم.

وقد مارس هذا الفقيه المستنير التعبئة الهوياتية بفصاحة أدبية متميزة تبدو واضحة في التعابير الواضحة التي تصف الخنزير البري وهو يحفر، وتساؤله عن الأسباب التي تدفعه لذلك. وتنطبق هذه الفصاحة على مجمل شرحه لكتاب الحوض. وتبلغ ذروتها في المقطع الذي عنونه «فلغت نغدّ تفلّيي!» (أتركتها أم تركتني!)(19).

وعلى كل فالتعليق شكل آخر لطرح قضية الموت: موت الجانب الإنساني ليبقى البشر يعيش فقط بجانبه الحيواني. وهذا ليس بغريب، فواقع الأمازيغية في مغرب الاستقلال هو الذي جعل من الموت مشكلا مركزيا في اهتمامات الكتاب.

وقد يبدو هذا الموت في شكل موت طبيعي في ظروف القهر والضياع كما هو الشأن في قصة «أوَوجدو نگر تانضلا د تمغرا» (الضياع بين العرس والمأتم)(20). فقد سافر بطل القصة إلى أوربا أملا في تحسين وضعه المادي، ويعود بعد ذلك ليتزوج من خطيبته. وأثناء تواجده في الغربة دخل السجن، وبعد خروجه منه عاد إلى وطنه، فوجد خطيبته قد تزوجت بشخص آخر، كما وجد أمه قد ماتت بعد أن باعت كل أملاكها لتتمكن من سد رمقها.

كما قد يبدو الموت في شكل الوعي الحاد بخطورته على الثقافة الأمازيغية كما هو الشأن بالنسبة لوعي بطلة قصة «توفتن د ماس مقّورن»(توفتن وجدتها)(21). فقد اكتشفت «توفتن» وهي طالبة بكلية الحقوق تسكن بالدار البيضاء - من خلال احتكاكها بحاملي الوعي العصري - أن الأمازيغية بدون كتابتها وإدخالها إلى المدرسة ستنقرض. فكان كل همها أن تنقذ من هذه الثقافة ما يمكن إنقاذه، فالتجأت إلى أمها علها تشفي غليلها بدون جدوى، ثم التجأت إلى جدتها تتوسلها أن تحكي لها بعض الحكايات كيفما كان موضوعها وحجمها.

ولا يبقى لمقاومة الموت أو على الأقل التصالح معه سوى العمل الإرادي. وهو ما يتجلى في قصة «تازرزيت» (الخلالة)(22)، فعند ولادة طفلة تدعى «توناروز» في أحد الجبال النائية أهدتها جدتها خلالة ورثتها بدورها عن أجدادها، وكانت تحرص عليها كأعز ما تملك. ودأبت «توناروز» على حملها على صدرها وتفتخر بالتزيين بها. واستمرت في نفس السلوك حتى بعد أن غادرت مسقط رأسها نحو الدار البيضاء وهي في سن الدراسة. غير أنها اضطرت بعد معاناة في المدرسة وفي الشارع بل وحتى في البيت أن تخبئ تلك الخلالة التي تكسرت أثناء تلك المعاناة لأن الرأي السائد لا يسمح بالتزيين بالخلالة بمدينة الدار البيضاء. وبعد مرور مدة من الزمن على حجبها الخلالة عن الأنظار، جاءت جدتها إلى الدار البيضاء بعد أن أصيب لسانها بمرض عضال. وقد اكتشفت «توناروز» من خلال حديث جدتها عن قيمة الخلالة وأهيمتها مدى خطئها باهمالها تلك الخلالة وعدم وضعها في مكانها الطبيعي (فوق صدرها). فقررت توناروز أن تتحدى الجميع وتنفذ وصية جدتها، فذهبت بسرعة نحو الصائغ لتعيد إصلاح الخلالة. فكانت مفاجأتها أنها وجدت فتيات أخريات جئنا لنفس الغرض.

وتوضح هذه القصة التي اتخذت «تازرزيت» (الخلالة) كرمز للأمازيغية ووضعها في المدن الكبيرة، الانتقال بالوعي العصري بالهوية كوعي فردي إلى وعي جماعي. وهو وعي يعبر في جزء منه عن واقع الحركة الثقافية الأمازيغية وهي في طور النشوء. إلا أنه في مجمله يعبر كذلك عن رغبة وعن مشروع نضالي ذي أهمية قصوى في مجال التعبئة الهوياتية.

وتعتمد هذه التعبئة رمز شجرة أرگان في نص نثري آخر، ففي مسرحية «تاسوت ن تارناوت» (جيل الانتصار)(23)، يتحول الناس فجأة إلى زراعة شجرة أرگان وهم لم يعتادوا ذلك من قبل، بل كانت هذه الشجرة تنال من الإهمال ما نالته الأمازيغية بالذات. ولا تعيش إلا بامكانياتها الذاتية.

ففي هذه المسرحية القصيرة والتي تدور أحداثها في فصلين هاجمت رمال الصحراء على البلد. فاتفق أهل أحد الدواوير على مقاومة زحف هذه الرمال بواسطة الغرس الجماعي لشجرة أرگان التي تلائم البلد وطبيعته الجافة. ولما تعبأوا لتلك المهمة برجالهم ونسائهم وبشيوخهم وشبابهم، استطاعوا أن ينجحوا فيها. كما قرروا بعد ذلك تعميم تجربتهم على الدواوير المجاورة ليشمل خيرها البلد بأجمعه.

أما في قصة «أنزگوم» (الهم)(24)، فقد تمّ اعتماد «أگادير» (المخزن الجماعي) كرمز للأمازيغية. إذ تحكي القصة أنه بعد أن توقف المطر وأرسلت الشمس شعاعها الدافئ، وبدأ الناس يخرجون من ديارهم فاذا بهم يسمعون صوت رجل عجوز يستغيث ويشير بأصبعه إلى مخزن جماعي نالت منه الأمطار. وبعد أن تحلق الناس حوله بدأوا يتشاورون فيما بينهم، وتوصلوا بعد ذلك إلى ضرورة إعادة ترميم مخزنهم الجماعي لما له من أهمية، ففرح العجوز، واستيقظ الراوي من حلمه.

ولقد رأينا سابقا أن هذه التعبئة الهوياتية الخاصة تتجه بالدرجة الأولى إلى الذين لهم قناعة أولية بضرورة العناية بالأمازيغية لحثهم على المزيد من العمل. غير أن معالجة مشكل الأمازيغية أكبر من هؤلاء بكثير، كما يبدو من خلال قصة «ثمير تگوران» (الفصل الأخير)(25)، فقد تذكر الراوي عند بداية قراءته للفصل الأول من مسرحية «وِسّان صمّيدنين» حكاية رجل عجوز وجده منزويا في إحدى المحاكم، واقترب منه ثم سأله هل يعرف الأمازيغية؟ ومن يكون؟ ولماذا؟ وكيف أتى إلى هناك؟ فبقي العجوز دون حراك، وكأنه جماد، فألح عليه الراوي في السؤال. فأجابه أخيرا أن مشكلته بالذات هو أنه أمازيغي، وأنه لا يعرف سوى الأمازيغية، ولذلك فهو لا يفقه شيئا مما يدور داخل المحكمة ولا خارجها، ولا لماذا جيء به إلى هنا بعد أن مر في مجموعة من المحطات بدون أن يعرف لماذا. وهنا أحس الراوي بمشكلة العجوز الذي هو في مرتبة أبيه، فأخبره أن مشكله ليس معزولا وأن الآلاف من أناس آخرين يعانون منه. ولذلك فالراوي لم يعرف كيف انتقل من الفصل الأول من المسرحية إلى الفصل الأخير.

إن معالجة المشكل في الواقع تقتضي ممارسة التعبئة العامة بجانب التعبئة الخاصة.

II- من أجل تعبئة وطنية

لإبراز هذه التعبئة، يتعين الوقوف عند الإطار العام قبل التركيز على اللغة كوسيلة وكغاية للطرح الهوياتي، مما سمح بالتوقيع على ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين.

1- الإطار العام للطرح الهوياتي

يوظف المنهج في هذا الإطار العام للطرح الهوياتي لمقاربة الخصوصية بغية تنظيم الالتزام إزاءها وتقديمها في شكل عقلاني ومنسجم، حيث تبدو مكوناتها كمنطقة محرمة أو كطابو لا مفر من خرقه(26). ويسمح هذا الاختراق باعادة اكتشاف المجال الخاص الذي يعرف بالأمازيغية باسم «أگدال»(27).

أما عملية الاختراق فتتم عبر بوابة الثقافة الشعبية. ويستهدف ذلك البحث عن الجذور ليس كغاية بل كوسيلة لإزالة القناع عن الواقع ورؤيته كما هو. وبذلك يتحول البحث عن الجذور من الناحية الثقافية إلى البحث عن الذات. ومن خلال رحلة التنقيب هاته يتحول المثقف الملتزم من مرحلة الأحاسيس إلى مرحلة إنتاج معرفة ترتبط بذاته وثقافته ولغته(28). وهي معرفة يريدها منتجوها أن تكون منطلقة ومرتبطة بالأرض ومن عليها، وليس بسلالة أو عرق ما(29).

ويبدو الفكر النقدي كأول لبنة في هذه المعرفة الجديدة. ويتناول هذا النقد النظرة للثقافة الشعبية كفلكلور بالعمنى القدحي للكلمة، سواء تعلق الأمر بالأجانب أو بالباحثين الوطنيين. فاذا كان الفضل يعود إلى الأجانب بالدفع بالبحث في مجال الحكايات والأشعار والألغازوالمساهمة في دراسة مختلف المظاهر الثقافية للشعوب المسيطر عليها، فان اهتمامهم ذاك لا ينصب إلا على الجوانب العتيقة جدا من هذه الثقافة من أجل بناء نظريات تتماشى ومركزيتهم الأوربية للحط من الإنتاج الثقافي لهذه الشعوب.

أما المثقفون الوطنيون من ذوي الثقافة التقليدية التي ليس لها اهتمام بالواقع المغربي الملموس، فيحتقرون هذه الثقافة وينظرون إليها كثقافة بدائية. أما الانتلجانسيا المستنيرة فتعتبرها نوعا من الثقافة الفرعية موسومة بالتأخر والانحطاط ومن شأنها أن تدفع نحو اللاعقلانية ونحو النكوص والتراجع(30).

ويركز هذا النقد أكثر على الموقف الإيديولوجي المنبثق من وطنية عاطفية وغير نقدية والذي يتمادى في رفض البحث المنجز في الفترة الكولونيالية في مجال اللغات والثقافات الشعبية. أما السبب في إضفاء السلبية من الناحية العلمية على هذا الموقف فيعود إلى تحويله لموقف تكتيكي (رفض السيطرة الأجنبية) إلى موقف دغمائي متحجر يتغاضى عن الاهتمام ودراسة الواقع الموضوعي ومكوناته اللغوية والثقافية(31). وبذلك تكون النتيجة طمس الثقافة الشعبية وطمس التمايز الأمازيغي باسم الحفاظ على وحدة وطنية افتراضية بأساليب استبدادية وغير ديمقراطية؛ ولا مكان فيها للتعدد والاختلاف(32).

وامتدادا لنقد هذا الموقف الإيديولوجي يأتي النقد السياسي كمكمل له. وينصب هذا النقد على الطروحات الثقافية للأحزاب السياسية الوطنية. فلا تعير هذه الأحزاب إلا اهتماما ثانويا للقضايا الثقافية، فبخلاف القضايا السياسية والإيديولوجية والاقتصادية والتنظيمية، هناك خلل كبير في البرامج الثقافية لهذه الأحزاب قد يصل إلى حد طمس بعض جوانب المسألة الثقافية(33). فهذه البرامج بعيدة جدا عن بلورة تنظير متماسك حول الثقافة المغربية في ما يتعلق بتكوين هذه الثقافة ووظيفتها وعلاقاتها. وتحاول هذه الأحزاب وأطرها إخفاء هذا النقص بالاحتماء بذرائع من مثل أولوية العمل السياسي أو أسبقية المشاكل الاقتصادية، مما يجعل العمل الثقافي ذيلا لبرامج هذه الأحزاب. ونتيجة لذلك ظلت الثقافة الشعبية في عرف هذه الأحزاب وأطرها ولفترة طويلة في ذمة المنسي واللامفكر فيه. أما مكوناتها الأمازيغية، فقد وضعت في خانة المكبوتات والمحرمات(34).

ويقيس هذا الفكر النقدي مفهوم الوحدة الوطنية بالمعيار الثقافي، وهو مقياس جديد في الساحة الفكرية الوطنية التي يطغى عليها المقياس السياسي كمحدد للوحدة الوطنية ومفهومها. ويصل من خلال قياسه ذاك إلى إبراز سيادة المنطق الأحادي الذي يرفض الاختلاف والتعدد في ظل الوحدة، ليس لدى السلطة فحسب بل لدى المعارضة كذلك(35).

ولا يبين هذا النقد تقصير الدولة في العناية بالأمازيغية فقط، بل بشكك في مقاصد سياستها وخاصة في المجال التعليمي. فاذا كانت سياسة التعريب تستهدف من حيث المبدأ إقصاء اللغة الفرنسية في المجال العام، فهي سياسة تخفي في طياتها هدفا غير مصرح به ألا وهو طمس المعالم الأمازيغية في النسق الحضاري الأمازيغي وجعل اللغة الأمازيغية منبوذة لا يُهتم بها حتى على صعيد الدراسات النظرية كما هو معمول به في الجامعات العالمية. ويتم هذا الطمس باسم القيم الإسلامية أو القومية العربية أو الوطنية(36).

ويبلغ هذا النقد قمته عندما يكتفي بالتنديد وفضح بعض المواقف الشخصية المغالية في عدائها للأمازيغية كتلك التي تدعو صراحة إلى إماتتها أو كالموقف الذي يتأسف صاحبه لكونها لم تنقرض بالمغرب عازيا سبب استمرارها إلى الاستعمار، ويضرب موعدا لموتها المحتوم في أجل لا يتعدى نصف قرن(37).

ولكن ما هي هذه الثقافة الشعبية التي استعملت كمطية لنقد المواقف والممارسات السائدة إزاء الأمازيغية؟ للإجابة على هذا السؤال يشير أحد أطر الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة إلى غموض هذا المفهوم الذي لا يستعمل كمفهوم محدد وذي وظيفة معينة بل كمفهوم إيديولوجي يعتمد الطروحات القبلية عوض التحديد العلمي. ولتجاوز هذا الغموض يقترح كتعريف للثقافة الشعبية الأمازيغية ما يلي : «هي ثقافة بمعنى مجموع الممتلكات والتمثلات التي ينتجها المبدعون ويوظفونها سواء على أرض الواقع أو على المستوى الميثولوجي في إطار منظومة اجتماعية معينة، وهي شعبية بمعنى أن المبدعين هؤلاء ينتمون عضويا إلى الفئات المستضعفة من الفلاحين والعمال، وهي أمازيغية بمعنى أن لغة التواصل الإبداعية الأساسية لهؤلاء المبدعين هي اللغة الأمازيغية»(38).

وفي مقابل مفهوم هذه الثقافة الشعبية التي تنتجها الجماهير يضع صاحب التعريف مفهوما للثقافة الوطنية كثقافة تنتج وتستهلك قبل كل شيء من طرف البوجوازية الوطنية بكل شرائحها. كما يعتبرها مجرد مظهر من مظاهر الثقافة السائدة المفروضة بواسطة قنوات الأجهزة الإيديولوجية. وتبدو الثقافة الشعبية والحالة هاته ثقافة مسيطر عليها ودونية(39). ومع ذلك فالذي يهم هو العلاقة المستقبلية بينهما والتي ستتحدد من خلال مصير الديمقراطية. ومن هذا المنظور فليست الثقافة الشعبية نفيا للثقافة الوطنية بل هي تصحيح لها، ويكتسب هذا التصحيح معناه من التصحيح السياسي، إذ ليس من المنطقي ولا من المعقول أن نطالب بالديمقراطية على الصعيد السياسي ونسكت عنها في المجال الثقافي(40).

أما المجتمع الأمازيغي القروي والذي يتم فيه إنتاج هذه الثقافة الشعبية فيشهد تحولات متلاحقة : فهو لم يعد مجتمعا تقليديا كما كانت تصفه مونوغرافيات العهد الكولونيالي، فلقد أدى سريان النقد في المعاملات الاقتصادية إلى تغيير العلاقات

الشخصية بكيفية نوعية. كما أدى الضغط الديمغرافي إلى تفكيك العلاقات التقليدية، وأدخلت الهجرة إلى هذا المجتمع أنماطا ونماذج جديدة... ومع ذلك فان الانتقال إلى المجتمع الرأسمالي لم يستنفذ بعد؛ إذ مازالت هناك عناصر تعود لمراحل تاريخية مختلفة. وتتداخل كل هذه البنيات وتتعايش أو تتناقض في إطار الدينامية الاجتماعية(41). وهذه الصفة المركبة التي تجمع بين سيرورة الإدماج وسيرورة الإقصاء والتي تجعل الفرد في بحث مستمر عن التكيف والتوازن وهو ما أبرزه تحليل مجموعة من النصوص النثرية من المجتمع السوسي كنموذج لهذا المجتمع الأمازيغي في طور الإنتقال(42). وكنتيجة لسيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي ونموذجه اللغوي والثقافي، تعيش الثقافة الأمازيغية والثقافة الشعبية عموما حالة تدهور خطيرة إذ تحتل المكانة الدونية في سوق الممتلكات الرمزية. أما المبدع الشعبي فيعيش معاناة وجودية مرتبطة بالعيش والبقاء، ويتعامل مع ثقافته ويعيش بها بايجابياتها وسلبياتها بعيدا عن هديان الخطاب النخبوي ومتاهات الخطاب الشعبوي(43).

أما داخل المدن، فيمارس البعض هذه الثقافة كحنين إلى مسقط الرأس وإلى البلد في حين يمارسها الآخرون كوسيلة لإعادة امتلاك هويتهم المهددة بالاستيعاب(44). ويلعب المثقفون ضمن هؤلاء الدور الأساسي، حيث يقومون بمعالجة قضايا المثاقفة عن طريق الاهتمام باللغة والأدب والموسيقى(45)، للتخفيف من حدة التوتر المرتبط بالإدراك الهوياتي(46). ومن هذا المنطلق يتم نفي الاختلاف في ما يخص الارتباط بالذات وتأكيده وإبرازه بالنسبة للآخر. ويتم الانطلاق من الإثنية كمرحلة أولى للهوية الثقافية(47)، للوصول إلى تبني هوية متفتحة أو هوية مطلقة كرد فعل ضد تعامل الآخر مع هذه الهوية نفيا أو قبولا(48). أما أساس هذه المثاقفة التي أدت إلى إعادة الطرح الهوياتي في ظروف مغايرة الآن وفي وضع غير مريح للغة والثقافة الأمازيغيتين، فقديم جدا. ويعود حسب أطر الحركة الثقافية الأمازيغية إلى سلوك الأمازيغ للإزدواجية اللغوية عبر مختلف الحقب التاريخية. أما الزاوية التي ينظر منها إلى هذه الازدواجية فتختلف، فالبعض ينظر إليها كشكل من أشكال الانفتاح الإيجابي على الثقافات الوافدة(49). وقد يركز الآخرون على الجانب السلبي لهذا الانفتاح والذي كان من نتائجه عدم إنماء الأمازيغية كلغة(50).

ولتصحيح هذا الوضع، جاءت الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة لتؤكد على ضرورة إنماء اللغة الأمازيغية.

2- اللغة كوسيلة وكغاية في الطرح الهوياتي

إن اللغة في الطرح الهوياتي الرومانسي هي الحياة بالنسبة للإنسان وهي الروح بالنسبة للذات؛ وبها يتميز الأمازيغي عن غيره(51). إن فعالية هذا الطرح الرومانسي لا

غبار عليها عندما يتعلق الأمر بمخاطبة أولئك الذين ما زالوا يتحدثون بالأمازيغية(52). أما إقناع المجموعة الوطنية ككل فيحتاج إلى خطاب آخر.

وينطلق هذا الخطاب لتحديد الأمازيغية كنسق لسني من معطيين أولهما جغرافي وثانيهما علائقي. فالجغرافية تحدد مجال انتشار هذا النسق وتنويعاته. ويكتمل التحديد بابراز علاقاته مع الأنسقة اللسنية المتواجدة معه، حيث تعمل عدة عناصر إما للحفاظ عليه وإنمائه أو بالعكس إنمحائه وإزالته(53).

وينتشر النسق اللسني الأمازيغي في مجال جغرافي واسع جدا، يمتد من واحة سيوا شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا، ومن البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى التخوم الجنوبية للصحراء الكبرى جنوبا. وتطلق الحركة الثقافية الأمازيغية على مناطق التواجد التاريخي لهذا النسق اللسني لفظة «تامازغا» أي بلاد الأمازيغ. وتشمل بلدانا كثيرة تبتدئ بمصر، مرورا بليبيا وتونس والجزائر فالمغرب وجزر الكناري، فموريتانيا ومالي والنيجر وبوركينا فاصو.

ويتواجد هذا النسق اللسني في هذا المجال اللسني الواسع بنسب متفاوتة : فهو منقرض في جزر الكناري، ويكاد ينقرض بموريتانيا، في حين يأتي المغرب في الدرجة الأولى بالنسبة لعدد المتواصلين بهذا النسق اللسني، تليه الجزائر.

وإذا كانت الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة لا تغفل هذه الرؤية العامة، فهي تركز أكثر على واقع النسق اللسني الأمازيغي بالمغرب، ويعتبر مقال «المظهر السوسيولساني العام للمغرب» أهم مساهمة أبرزت هذا النسق في محيطه الوطني وعلاقته بالأنسقة المتواجدة معه وخصائص كل منها(54).

وينقسم النسق اللسني الأمازيغي على الصعيد الوطني إلى ثلاث مجموعات لهجية هي من الشمال إلى الجنوب تاريفيت وتامازيغت وتاشلحيت.

وتتواجد المجموعة الناطقة بلهجة تاريفيت في مناطق جبلية والتي تبتدئ في شمال وجنوب ممر تازا : ومن بين قبائلها في الشمال نجد قبائل الريف بالمعنى الضيق للكلمة وهي : بوقويا، وبني ؤرياغل، وتامسامان، وأيت توزين، وأت أوليشك، وآيت سعيد، وگلعيا، وكبدانا، وبني يزناسن، وأيت عمرت، وگزنايا، ومطالسا، وأيت بويحيا، وأيت بوزگو. أما في الجنوب فتوجد قبائل بني واراين، كما توجد في الغرب بجانب قبائل جبالا المعربة قبائل صنهاجة سراير. وأهم ما يميز مجموعة تاريفيت هو تخفيف نطق التاء (ت => هـ) وتحويل اللام إلى راء، وتحويل اللام المشددة إلى الدال المشددة أو إلى (دج)(55).

أما المجموعة الناطقة بلهجة تامازيغت فتتواجد في منطقة تمتد من خط جنوبي يمثله جبل ساغرو، وخط شمالي يمثله ممر تازا. وتحد هذه المنطقة بوادي گرو غربا، وملوية السفلى شرقا. وتشمل الأطلس المتوسط برمته والجزء الشرقي للأطلس الكبير وضفاف

غريس وزيز وأراضي الانتجاع الممتدة بين جبلي العياشي وساغرو. ومن بين قبائلها الشمالية نجد : زمور، وثگروان وأيت نضير، وأيت سادن وأيت مگيلت وثزايان، وأيت سگوگو، وثشكيرن. أما في الجنوب فنجد من بين قبائلها : قبائل أيت حديدو، وأيت شخمان، وأيت ثزدگ، وأيت عطا، وأيت مرغاد، وأيت خرباش. ويوجد بين المجموعتين فوارق طفيفة في نطق بعض الحروف(56).

أما المجموعة الناطقة بلهجة تاشلحيت، فتنتشر في مجال يحده المحيط الأطلسي غربا وواد درعة في الجنوب والشرق، ويحده شمالا خط يمتد من الصويرة إلى دمنات. ويدخل في هذا المجال الجزء الغربي من الأطلس الكبير والأطلس الصغير برمته، وجبل باني وسهل سوس. ونجد من بين قبائل هذه المجموعة، قبائل ثحاحان، وإداوتانان، وأيت واوزگيت، وأشتوكن، وثلالن، وثداولتيت، وثمجاض وأيت علي، وأيت باعمران، وأيت نوس، وثداوزكري، وثسافن، وثداوكنسوس، وثندوزال، وثداوزداغ، وأيت سمگ. وتعرف هذه المجموعة فوارق طفيفة فيما يخص نطق بعض الحروف(57).

وهذا النسق اللسني بلهجاته هو ما يطلق عليه اللغة الأمازيغية، ولقد أكد الباحثون اللسنيون على وحدتها رغم تعدد لهجاتها، وذلك منذ اهتمامهم بها في منتصف القرن التاسع عشر(58)، ولذلك فالمجموعات الثلاث ليست معزولة بعضها عن بعض. فالإنسان يمر من جهة إلى جهة عبر مناطق انتقالية، ولا يطرح عدم الفهم بحدة إلا بين المناطق المتواجدة في الأقاصي(59).

وتنتمي اللغة الأمازيغية إلى المجموعة اللغوية الحامية السامية أو الأفروأسيوية، وتعتبر حسب مقاييس فرگيسون من اللغات الكبيرة (لغة يتكلمها عند الولادة أكثر من 25% من السكان أو أكثر من مليون شخص). فقد توصل الأستاذ أحمد بوكوس انطلاقا من حسابات تعتمد على إحصائيات رسمية إلى رقم تقريبي مفاده أن الناطقين بالأمازيغية يمثلون 48.05% في المجال القروي و 15.96% في المجال الحضري، مما يجعل معدلهم العام يصل إلى 39.29% من السكان(60)، في حين يرى آخرون أن عددهم يتجاوز 50% من السكان(61).

ويحدد صاحب المقال خصائص اللغات في أربع وهي : المعيارية، والاستقلالية، والتاريخية والحيوية. وتظهر أهمية هذه الخصائص في علاقات اللغات ببعضها البعض في سوق لغوية معينة. ولا تتوفر اللغة الأمازيغية على خاصية المعيارية لأنها ليست لحد الآن مكتوبة بصفة رسمية، ولم يقم أي جهاز رسمي بتحديد قواعدها الأساسية في الكتابة. غير أنها تتوفر على الخاصيات الأخرى، فهي مستقلة كنسق لسني، وما يجمعها من علاقات بالعائلة اللغوية الحامية السامية هي علاقات قديمة تؤكد استقلالها الحالي. أما تاريخية اللغة الأمازيغية فتتجسد في انحذار عدة لهجات من لغة مشتركة. وتبرز حيويتها في استعمالها كأداة تواصل بين عدد كبير من المغاربة في حياتهم اليومية. ورغم ذلك فان

تطور الدولة العصرية بالمغرب وعدم اهتمامها بانماء الأمازيغية ، قد حول هذه الأخيرة إلى لغة ملجإ لهوية مهددة بالذوبان. ونتيجة لذلك يتعرض متكلموها لانشطار خطير(63) في المدن الكبرى كمجال قد تتحول فيه اللغة إلى تعبير عن هوية إثنية سلبية عندما ينظر إليها متكلموها كلغة الفلاحين، ولغة العائلة الممتدة، ولغة البلد، ولغة الماضي(64).

ولمواجهة هذا الوضع يتخذ الناطقون بالأمازيغية في المدن الكبرى ثلاث مواقف : موقف محافظ يتم فيه التمسك باللسان الأمازيغي كاستمرار المجتمع التقليدي القروي بعلائقه ومسلكياته في إطار الأسرة. أما الموقف الثاني فيتم فيه التخلي عن الأمازيغية من طرف المستوعبين أو من هم في طريق الاستيعاب لارتباطها بالهوية السلبية. وتتم سيرورة الاستيعاب عبر مراحل مختلفة، ففي المرحلة الأولى يتم اللجوء إلى الازدواج اللغوي الإضافي يعيشها الجيل الأول من المهاجرين إلى المدن الكبرى، حيث يتم فيه استعمال العربية بشكل ظرفي. ويمارس المتكلم الازدواج التكميلي دون تمييز وظيفي بين اللغة الأم واللغة الثانية أثناء اندماجه التدريجي في البنيات الاقتصادية والاجتماعية الثقافية الحضرية. وتؤدي هذه الوضعية في أغلب الأحيان بالجيل الموالي إلى الفقدان التدريجي للغة عبر مراحل ثلاث، يمارس في أولاها الازدواج اللغوي التعويضي ثم ينتقل في المرحلة الثانية إلى ممارسة الازدواج اللغوي الفهمي، وينتهي به المطاف في المرحلة الثالثة إلى أن يصبح أحادي اللغة كمآل منطقي للوضعية التي يعيشها الأفراد الذين فقدوا كل إرث لغوي وثقافي أمازيغي(65).

أما الموقف الثالث، فيتم فيه إعادة تعريف الذات الأمازيغية بابراز تميزها عن طريق الحديث والكتابة بالأمازيغية والسعي إلى تطويرها والاهتمام بكل ما يتعلق بالأمازيغية تاريخا وثقافة وحضارة(66).

ومن هذه الفئة الثالثة انبثقت الحركة الثقافية الأمازيغية. وتتكون هذه الفئة من اللغويين والمختصين في العلوم الإنسانية وعلى رأسهم المؤرخين؛ غير أن الأدباء هم الأكثر عددا وجاؤوا من مشارب شتى حيث نجد من بينهم الطلبة والمدرسين والمحامين والقضاة ورجال الأعمال والتجار وغيرهم(67).

وقد أفرزت الممارسة الكتابية لهؤلاء وجود حلول لمسألة تعدد اللهجات، وكذا عناصر لغة كتابية تسير نحو اكتساب اتفاق المبدعين، لكون المبدع المعاصر لم يعد يستنكف عن الاقتراض من اللهجات الأخرى ولا عن نحت مفردات جديدة مستعملا في ذلك الإمكانيات المعجمية الحديثة من اقتراض واشتقاق ونحت وتركيب(68).

ويتم استعمال كل ذلك من أجل تقوية حظوظ نجاح سيناريو الحياة بالنسبة للأمازيغية على حساب سيناريو الموت. إذ أن سيناريو الموت وارد إذا ما استمرت المدرسة والمدينة والسياسة في عدائها التقليدي للغة والثقافة الأمازيغيتين، وكذا في حالة تراجع إمكانيات البديل الديمقراطي الذي قد يعمق السيطرة التقليدية للمدينة والسياسة النخبوية. في حين

أن سيناريو الحياة يتطلب تطور الموقف الجماهيري الأمازيغي فيما يتعلق بالهوية اللغوية والثقافية مما سيدفع كثيرا من القوى السياسية إلى مراجعة أطروحاتها وسياساتها السابقة اتجاه المسألة الأمازيغية. كما يتطلب تطور الحركة الثقافية والفكرية في إطار استقلالها الذاتي، وكذا توطيد البديل الديمقراطي بطرح مسألة التخطيط اللسني كحلقة ضمن استراتيجية التنمية الشاملة(69).

وفي هذا الإطار العام يرى أطر الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة أن نعت الأمازيغية باللهجة فيه نوع من عدم فهم الواقع أو ربما تجاهله. ففي هذه الرؤيا لا تبدو العلاقة بين اللغة واللهجة كعلاقة الخاص بالعام أو الجزء بالكل، بل يتم فيها إعطاء الأولوية للعناصر السياسية. فاللغة من هذا المنظور ليست سوى لسان نجح سياسيا وعلى عكسه تبدو اللهجة كلسان فشل سياسيا(70). واعتمادا على هذه المقاييس السياسية فان سيرورة تلهيج اللغة الأمازيغية سيرورة قديمة مرتبطة بتاريخ المغرب وبعدم استقرار شمال افريقيا الذي شهد تعاقب الاحتلالات وتوافد اللغات والثقافات، مما جعل الأمازيغية الآن وفي الواقع لهجة على مستويين : في علاقتها أولا بالعربية الفصحى المعترف بها كلغة رسمية ذات شأن وهيبة بالضرورة، وفي علاقتها ثانيا بالعربية الدارجة التي توظف كلغة مشتركة وكأداة مفضلة في التواصل بالنسبة لمزدوجي اللغة وكأداة حصرية في التواصل بالنسبة للناطقين بالعربية(71).

إن نعت اللغة الأمازيغية باللهجة يعكس والحالة هاته المكانة الدونية التي تحتلها هذه اللغة في سوق الممتلكات الرمزية، حيث تسود علاقات التنافس والتناقض عوض التعايش السلمي كانعكاس للقوانين العامة للمجتمع. فاللغة إنتاج مجتمعي ينتجه الإنسان ويستهلكه ويتعامل معه كما يتعامل مع ما يروج في سوق الممتلكات، ولا تنحصر وظيفتها فقط في التواصل اللغوي بين مجموعة لغوية معينة(72). فمكانة اللغة إذن لا تتحدد من خلال عناصرها الذاتية بل من خلال عوامل خارجية. فتحسين مكانة لغة ما والدفع بها نحو الأعلى شيء ممكن إذا كانت هناك رغبة في ذلك(73). وهذا بالذات ما يحاول أطر الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة القيام به.

ومن بين المشاكل التي تعترض سبيلهم مشكل إيجاد لغة مشتركة لكون اللغة الأمازيغية لا توجد في الواقع العملي إلا في شكل لهجات، لم يتم توحيدها كتابة وبصفة رسمية. ويتدخل هؤلاء في الجانب التقني للغة المعيار أي الجانب المتعلق بايجاد شكل لسني يسمو فوق اختلاف اللهجات ويمثل لغة مشتركة تتوفر على قواعد في مجال الكتابة والنحو، ويتم الانطلاق منها لتمييز الخطأ من الصواب. وسيتم التعرف بسهولة على قواعد تقنينها من خلال شكلها الكتابي الذي يتم قياس شكلها الشفوي عليه. ويبقى الجانب السياسي الذي يتجاوز العمل التطوعي ويقتضي الاعتراف الرسمي باللغة المعيار بغرض استعمالها على صعيد إقليم لسني معين(74).

وفي مجال التقرب من الأمازيغية المشتركة أو اللغة المعيار نجد بجانبه إسهامات الكتاب المبدعين مجهودات الباحثين اللغويين. ويعتبر ما قام به الأستاذ محمد شفيق أهم إسهام وظيفي في هذا الاتجاه. فلقد كرس هذا الباحث العصامي الفذ مجهوداته العلمية لاستقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة(75). وساعده في ذلك تحرره من الطقوس الأكاديمية التي جعلت غيره من اللسانيين ينجزون أبحاثا كثيرة حول الأمازيغية ذات قيمة كبيرة في مجال اللسانيات العامة، ولكن دورها بقي محدودا فيما يتعلق بايجاد لغة أمازيغية معيارية. ومن أجل ذلك أولى عناية فائقة للجانب المعجمي، وأنجز في هذه الفترة الجزء الأول من المعجم العربي الأمازيغي في 734 صفحة. ويتم الانطلاق فيه من اللفظ العربي للوصول إلى الألفاظ الأمازيغية المقابلة له والتي تستعمل في مختلف المناطق مع ترجيحه لللفظ الأول الذي يقترحه لبناء الأمازيغية المشتركة(76). وقد قدم لهذا المؤلف المعجمي بقواعد لكتابة اللغة الأمازيغية بالحروف العربية، وشرح فيه الجوانب المتعلقة بالحركات وطريقة كتابة الضمائر وحروف المعاني(77). كما ضمنه قواعد مبسطة في النحو الأمازيغي تتناول الإسم والصفة والفعل، بالإضافة إلى تصنيف العوامل الفنولوجية التي تتميز بها اللهجات المحلية(78). ولقد توسع المؤلف في شرح القضايا المتعلقة بطريقة كتابة الأمازيغية وبنحوها وبصرفها في كتاب آخر راعى فيه صاحبه الجانب التربوي في تقديم مواده. وقد جاءت هذه المواد في شكل دروس عددها 44 درسا(79).

ولقد سمح له هذا العمل الوظيفي المتواصل في سبيل الوصول إلى أمازيغية مشتركة بابراز عبقرية اللغة الأمازيغية. ويقصد بذلك خصائصها العامة، ومن أهمها خاصيتي الاشتقاق والنحت(80).

وبجانب اللغة المعيارية يطرح الإشكال المتعلق بالحرف. وهنا يلاحظ أن الأمازيغية كتبت بثلاثة خطوط. فقد استعمل الحرف اللاتيني بالنسبة للدراسات والأبحاث اللسنية الأكاديمية، كما استعمل الحرف العربي في معظم الإبداعات بالأمازيغية ، وفي الدراسات والأبحاث المنجزة بالعربية. أما حروف تيفيناغ فتستعمل في نصوص قصيرة للتعريف بها أولا. وتكون هذه النصوص مرفوقة بجداول للحروف المقابلة لها بالعربية واللاتينية. ومن أهم هذه النصوص تلك التي نشرها الأستاذ محمد شفيق في مجلة AMAZIGH.

ويلاحظ الأستاذ محمد الشامي أن كتابة الأمازيغية بحروف تيفيناغ تظل مبتورة وقاصرة، ويحتاج الأمر في نظره إلى مجهودات جماعية لإصلاح هذا الخط(81). كما يلاحظ على الكتابة بالحرف العربي استعمال الهمزة، في حين أن الأمازيغية خالية من هذا الحرف. كما لا تخلو الكتابة بالأمازيغية في نظره من مشاكل تتعلق بطريقة كتابة أدوات الربط في الجملة(82). أما الخط اللاتيني فقد انتابه التعدد في الدراسات الاستعمارية؛ ورغم المجهودات التي قام بها البعض لتوحيد طريقة الكتابة به فلا زالت هناك مشاكل

عالقة(83). ولذلك فانه عند اختيار أحد الخطوط الثلاثة لابد من إدخال التعديلات اللازمة حتى يعبر هذا الخط باخلاص عن النطق الأمازيغي. وهو عمل تقني محض سيتكفل بانجازه الاختصاصيون في هذا الميدان. أما عملية الاختيار بين إحدى الخطوط الثلاثة، فليس عملا تقنيا، بل تتدخل فيه العوامل النفسية والسياسية والاجتماعية؛ ولن يتم هذا الاختيار إلا بالحوار والمناظرة على الصعيد الوطني وفي جميع الإطارات والمنظمات الممكنة(85).

3- محتويات ميثاق أكادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين

تبدو الأمازيغية في هذا التصور كمسؤولية وطنية تطرح في إطار مشروع شمولي لبناء المجتمع على أسس ديمقراطية. ويستهدف هذا المشروع الاعتراف باللغة الأمازيغية بل واحترامها وإنعاشها، ولذلك يتم الالحاح على ضرورة «ضمانها دستوريا وتوظيفها في إطار ميثاق وطني من شأنه أن يحدد مبادئ ووسائل السياسية اللغوية، وذلك بهدف تأسيس نظام ازدواجي وطني تكون فيه اللغتان العربية والأمازيغية متمتعتان بنفس الحقوق والوظائف والاستعمالات قصد تصفية الهيمنة الثقافية واللغوية الأجنبية»(86). ومن ضمن مهام هذا الميثاق الوطني الذي يتعين أن تتجند لانجازه القوى الوطنية والتشكيلات الديمقراطية وتسهر على تطبيق مبادئه، من مهامه إذن ضمان الحقوق اللغوية والثقافية للشعب المغربي، وهي حقوق تضمنها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان لسنة 1948 والاتفاقيتين الدوليتين بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة 1966 والتي أصبحت ضمن القانون الوطني بعد أن تمت المصادقة عليها في 8 نونبر 1979(87).

وإذا تمّ رد الاعتبار للأمازيغية كلغة وطنية، فان من شأن ذلك أن يفتح الآفاق أمام انخراط الجماهير في النضال ضد الاستلاب وضد الأمية وضد التبعية الإيديولوجية مما يسمح بتعبئة الطاقات للبناء والتقدم(88).

ويبدو من خلال هذا الطرح الهوياتي أن الانطلاق يتم من الثقافة الشعبية ليتم التركيز على الأمازيغية كلغة ومن خلال ذلك يتم إبراز المركب اللغة / الثقافة في إطار الحقوق اللغوية والثقافية الذي يحيل بدوره على مسألة الهوية(89).

وبصفة إجمالية هناك أربعة عوامل رئيسية كانت وراء الاهتمام باللغة والثقافة الأمازيغيتين، وهو اهتمام توج بصدور ميثاق أكادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين في 5 غشت 1991 : ومن بين هذه العوامل نجد العامل الثقافي حيث أدت التطورات الوطنية والدولية إلى انقلاب في الأولويات وانهارت معادلة الاقتصادي يؤثر في السياسي الذي يؤثر في الثقافي لصالح معادلة أخرى هي الثقافي يؤثر في السياسي الذي يؤثر بدوره في الاقتصادي. وأما العامل التاريخي فيتمثل في استمرارية اللغة الأمازيغية وصياغتها

للذاكرة الجماعية للمغاربة. أما العامل الثالث فهو العامل الديمقراطي، إذ تقتضي الديمقراطية مشاركة المواطنين والاعتراف بحقوقهم وخصوصياتهم بما فيها الحقوق اللغوية والخصوصية الثقافية. أما العامل الإيكولوجي فيقضي بالحفاظ على كافة لغات وثقافات الشعوب كما يتم الحفاظ على الاختلافات الإيكولوجية لأن كل هذه اللغات والثقافات تحمل جزءا من تاريخ البشرية(90).

وقد كان العامل التاريخي من بين العوامل التي نالت كثيرا من الاهتمام يعكسه عنوان من مثل «لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين»(91). ويستهدف التركيز على هذا البعد إبراز تميز الشخصية الأمازيغية رغم انفتاحها وتعاملها الإيجابي مع الثقافات والحضارات الوافدة(92).

وقد جاء ميثاق أگادير ليقوم بتوليف مختلف عناصر هذا الطرح الهوياتي.

ويتضمن هذا الميثاق خمسة محاور وديباجة :

وتلح ديباجته بعد أن ذكرت بالواقع المزري الذي تعيشه اللغة والثقافة الأمازيغيتان على أن توقيع الميثاق هو إسهام في بلورة مشروع شمولي لبناء ثقافة وطنية ديمقراطية ببلادنا.

ويشير المحور الأول من الميثاق والمعنون «الهوية المغربية. الوحدة في التنوع» إلى تأصيل الحضارة والثقافة الأمازيغيتين بالمغرب منذ أزيد من 50 قرنا وكذا حضور اللغة والثقافة العربيتين، كما يشير إلى أن تفاعل الثقافة الأمازيغية مع غيرها من الثقافات المجاورة والوافدة لم يفقدها خصوصيتها. ويستنتج من هذا أن أبعاد الثقافة المغربية هي : البعد الأمازيغي، والبعد الإسلامي، والبعد العربي، والبعد الإفريقي، والبعد الكوني. وهي أبعاد تتكامل ولا تقبل الاختزال في بعد واحد.

أما المحور الثاني المعنون بـ «الثقافة الأمازيغية»، فيؤكد على حيوية هذه الثقافة الصامدة والتي تطبع شخصية حامليها بخصوصيتها والمنقولة أساسا عبر اللغة الأمازيغية.

أما المحور الثالث المعنون بـ «اللغة الأمازيغية»، فيبرز قدم اللغة الأمازيغية على أرض المغارب، ثم يشير إلى مناطق تواجدها موضحا أن أكبر مجموعة سكانية ناطقة بها توجد ببلادنا. وبعد أن يقف على كونها لغة التعبير عن الهوية الأولى للمغاربة وعلى أهميتها في تشكيل لاشعورهم الجماعي، وعلى كونها البوثقة التي تتشكل منها الحركة الثقافية الأمازيغية راهنا، يلحّ على توفرها على نظام تواصلي قائم بذاته مثلها مثل بقية لغات العالم؛ ويرجع دونيتها إلى عدم معياريتها وعدم استفادتها من أية عناية رسمية من طرف أجهزة الدولة ودواليبها.

وقد جاء المحور الرابع المعنون «واقع اللغة والثقافة الأمازيغيتين» ليفصّل في أشكال الإقصاء والتهميش الذي تعاني منه اللغة والثقافة الأمازيغيتان من طرف الجهات

والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية لعوامل متعددة منها ما هو تشريعي وما هو سياسي وما هو اقتصادي اجتماعي.

فلا يوجد على المستوى القانوني نص تشريعي يحمي الأمازيغية. أما على المستوى السياسي فان الاختيارات السائدة في مغرب الاستقلال تجاهلت الخصوصيات والاختلاف لصالح منطق الأحادية؛ وصاحب ذلك سياسة لغوية ثقافية تتجاهل البعد الأمازيغي في الهوية الوطنية وتركز على البعد الإسلامي والعربي إن لم تكتف بالبعد العربي فحسب. وقد واكب هذا التوجه السياسي على المستوى الاجتماعي التنموي إقصاء البادية من مسلسل التنمية والاكتفاء باستغلالها ظرفيا في الانتخابات والصراعات حول السلطة. وكانت الثقافة الأمازيغية والثقافة الشعبية عامة ضحية هذا الإقصاء القسري. وقد عمّق تفكك بنيات المجتمع القروي نتيجة تطور الاقتصاد الرأسمالي مظاهر استلاب الهوية الثقافية الأمازيغية.

وقد جاء المحور الخامس والأخير والمعنون بـ «آفاق العمل الثقافي الأمازيغي» ليطرح مطالب الحركة الثقافية الأمازيغية والهادفة إلى إقامة سياسة لغوية وثقافية ديمقراطية وهي :

- الإقرار في الدستور المغربي بكون الأمازيغية لغة وطنية إلى جانب اللغة العربية.
- إخراج معهد الدراسات والأبحاث الأمازيغية إلى حيز الوجود ليتولى مشاريع النهوض باللغة والثقافة الأمازيغيتين بهدف تطبيق الإجراءات التالية :
  - وضع خط معياري موحد لكتابة اللغة الأمازيغية.
  - تحقيق معيارية اللغة الأمازيغية.
  - إعداد أدوات بيداغوجية لتدريس اللغة الأمازيغية.
  - إدماج تعليم اللغة والثقافة الأمازيغيتين في البرامج التعليمية الرسمية.
- إدماج الثقافة الأمازيغية في مختلف مجالات الثقافة والتعليم وإنشاء شعب للغة والثقافة الأمازيغيتين بالجامعات المغربية.
- إعطاء الثقافة الأمازيغية إمكانية الاستفادة من برامج البحث العلمي والجامعي والأكاديمي.
- إعطاء الثقافة الأمازيغية حقها من وسائل الإعلام المكتوبة والسمعية والمرئية على غرار المكونات الثقافية الأخرى.
- تشجيع الإنتاج والإبداع في مختلف مجالات المعرفة باللسان الأمازيغي.
- إعداد ونشر واستعمال أدوات التعبير والتلقين باللغة الأمازيغية.

ويبدو من خلال مقتضيات هذا الميثاق أن رغبة واضعيه والموقعين عليه تتجه نحو فتح نقاش وطني مع مختلف الفعاليات الثقافية والسياسية الوطنية الرسمية منها والشعبية.

أما موضوع النقاش فيتمحور حول أشكال إعادة بناء ثقافة وطنية ديمقراطية وحول الصيغ التي يتعين أن يتخذها إدماج الأمازيغية في السياسة الثقافية والتعليمية والإعلامية بل وفي السياسة العامة للدولة.

أما سلاح الحركة الثقافية الأمازيغية في هذا الحوار الوطني فيتمثل في قوة الحجة. وتعتمد قوة الحجة هذه على التحليل العلمي للواقع اللغوي والثقافي ببلادنا ومكانة الأمازيغية ضمن هذا الواقع أثناء وضع الميثاق وكذا المكانة التي يتعين أن تحتلها في المستقبل.

ولعرض قوة الحجة تنطلق مقتضيات الميثاق من الناحية المنهجية من العام نحو الخاص : ويتجسد الإطار العام للطرح الهوياتي في شعار الوحدة في التنوع؛ وهو شعار تمّ تداوله كموجه للحركة الثقافية الأمازيغية منذ انعقاد الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير سنة 1980. أما الخاص فهو هنا الثقافة الأمازيغية واللغة الأمازيغية اللتان يتم التعريف بهما كل واحدة على حدة ليتم الحديث باسهاب عن واقعهما ومكانتهما في مغرب الاستقلال. وتنتقل مقتضيات الميثاق بعد ذلك لابراز آفاق العمل الثقافي الأمازيغي. أي الجوانب المطلبية التي سيتم حولها الحوار الوطني والتي تقتضي إنجازات ملموسة من طرف الأجهزة الرسمية للدولة ومن طرف مؤسسات وفعاليات المجتمع ومن ضمنها فعاليات الحركة الثقافية الأمازيغية.

وليست كل هذه المقتضيات بجانبيها التحليلي الوصفي والاقتراحي المطلبي سوى تكثيف وتوليف مختلف التحليلات والاقتراحات الفردية والجماعية التي طرحها أطر الحركة الثقافية الأمازيغية وجمعياتها منذ فترة الرواد مرورا بمرحلة التوسع والانتشار للوصول إلى صيغة الميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين.

وقد كان لهذا الطرح الهوياتي نوعان من ردّ الفعل أولهما إيجابي وثانيهما سلبي؛ وهذا ما سيعالجه الفصل السادس والأخير.

هوامش الفصل الخامس

1) حسن إد بلقاسم؛ «الحقوق اللغوية والثقافية ومشروع مرسوم معهد الدراسات الأمازيغية»؛ جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني. منشورات عكاظ، 1990، ص : 342.

2) السمغيني سلام : ما توشيذ ثگ رحريق ثنو؟، ديوان شعر أمازيغي ريفي، الطبعة الأولى، 1992، ص: 11.

3) El houssain Elmoujahid; "L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne", Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, Identité culturelle au Maghreb; 1991. pp: 201-214.

4) علي أمزال؛ ثمي مقّورن، ديوان ثموزّار، مرجع سابق، ص : 35 إلى 41.

5) علي صدقي أزايكو؛ قصيدة «نض ن تگرست»، ديوان تيميتار. مرجع سابق، ص :66.61.
ولقد كتبت هذه القصيدة ما بين مارس 1968 و أبريل 1969.

6) علي صدقي؛ «تبن مل نّغ»، نفس المرجع، ص : 53 إلى 56.

7) نفس المرجع، ص : 25 إلى 29.

8) نفس المرجع، ص : 30 إلى 34.

9) حسن إد بلقاسم؛ تاسليت أونزار، مرجع سابق، ص : 23 إلى 25.

10) أحمد الزياني؛ قصيدة نونجا، في : الحسين القمري، محمد أقضاض، عبد الله شريق، إشكاليات وتجليات ثقافية في الريف، الطبعة الأولى، الناظور، 1994، ص : 179.

11) إبراهيم أخياط؛ قصيدة «لبريح»، تابرات، مرجع سابق، ص : 35.

12) علي صدقي؛ قصيدة «أوال»، ديوان تيميتار، مرجع سابق، ص : 5 إلى 8.

13) نفس المرجع، ص : 16 إلى 20.

14) محمد مستاوي، تاضصا د نمطّاون، مرجع سابق، ص : 14 إلى 16.

15) حسن إيد بلقاسم، تاسليت أونزار، مرجع سابق، ص : 6.

16) كتب هذا النشيد بحروف تيفيناغ وبالحرف اللاتيني في مجلة Amazigh ، العدد الثاني، 1980، ص : 35.34، بدون توقيع. وقد أعاد مؤلفه محمد شفيق نشره في العدد الخامس من مجلة تيفاوت، مارس / أبريل 1995، ص : 24 ـ 25.

17) في نظر حسن أوريد الذي أورد بدوره نص هذا النشيد، فربما يكون المؤلف استلهم بدون وعي منه نشيد العروبة المعروف ببلاد العرب أوطاني.

Aourid Hassan, le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc, analyse des discours islamiste et amazighe, thèse de doctorat d'état, université Mohamed V, Faculté des Sciences Juridiques Economiques et Sociales, Rabat Agdal 1999, pp: 225-226-227.

18) سيدي محند أوعلي أوزال، الحوض، مرجع سابق، ص : 146 و 147.

19) المرجع نفسه، ص : 133 إلى 140. يتحدث الرحماني عبد الله في هذا المقطع عن علاقته بالصلاة في أسلوب وجداني شيق تأثر به بعض الشباب وبدأوا يكتبون على منواله كما فعل محمد أشبان في مجموعته القصصية.
محمد أشبان، أنزليف، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 1998.

20) محمد أوسوس، «أووجدو ن گر تانضلا د تمغرا»، أمود، العدد الأول، مرجع سابق، ص : 24 إلى 27.

21) على الصافي مومن، «توفتن د ماس مقورن»، نفس المرجع، ص : 28 إلى 34.
22) فاطمة أگناو، «تازرزيت»، أمود، العدد الثاني، ص : 38 إلى 45.
23) ابراهيم باوش، «تاسوت ن ترناوت»، أمود العدد3 و 4، ص : 47 إلى 53.
24) محمد الفرخسي، «أنزگوم»، أمود العدد الثاني، مرجع سابق، ص : 49 إلى 51.
25) محمد أوسوس، «ثمير نگوران» ، أمود العدد الثاني، مرجع سابق، ص : 52 إلى 54.
26) محمد ابزيكا، «حول المهرجان الأول للشعر الأمازيغي بالناظور»، الثقافة الجديدة، العدد 14، 1979، ص : 153.
27) Akouaou Ahmed, "Présentation critique d'une situation et d'une méthode linguistiques", in

جمعية الجامعة الصيفية بأگادير أشغال الدورة الأولى 1982، ص : 7.
28) محمد ابزيكا، «الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الأولى، مرجع سابق، ص : 203 و 222.
29) محمد شفيق، «استقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة»، جمعية الجامعة الصيفية، المرجع نفسه، ص : 197.
30) Boukous Ahmed, Langage et culture populaire ... op. cit., p: 361.
31) Bounfour A., "Présentation"; Bulletin économique et social du Maroc, n° 140, 1979, pp: 1 et 2.
32) عبد الله بونفور، «البرابرة والمغارب»، أنوال الثقافي، عدد 17، 7 دجنبر 1985.
33) أحمد بوكوس، أحمد الغزالي، «حول الديمقراطية والوحدة والتعددية»، البلاغ المغربي، عدد 121، 11 يناير 1986.
34) المرجع نفسه.
35) محمد بنيحيا السوسي، «حدود القومية وحدود الأمازيغية»؛ البلاغ المغربي، عدد 118، 20 دجنبر 1985.
36) محمد شفيق؛ لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، مرجع سابق، ص : 95.
ع. آيت زوليط : «في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية»، أمازيغ، العدد الأول 1982، ص : 70 ـ 71 ـ 72.
37) يتم التذكير بهذه المواقف المتطرفة في جل الملتقيات الثقافية التي تناولت الثقافة الشعبية أو الثقافة الأمازيغية منذ نهاية السبعينات، حيث يتم التنديد بموقف محمد عابد الجابري الداعي إلى إماتة الأمازيغية وموقف عبد الوهاب بن منصور في كتابه «قبائل المغرب» والذي بشر قراءه بانقراض الأمازيغية بعد مضي نصف قرن.
انظر رضوان مبارك، «موقف بعض المؤرخين من اللغة الأمازيغية في العصر الوسيط». جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الرابعة، الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة، مطبعة المعارف الجديدة الرباط 1996، ص : 221.
38) أحمد بوكوس؛ «الثقافة الشعبية والثقافة الوطنية»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الشعبية بين المحل والوطني، أعمال الدورة الثالثة، منشورا عكاظ، 1990، ص: 29 و30.
39) المرجع نفسه ص : 30 و 31.
40) محمد ابزيكا، «مفهوم الثقافة الشعبية بين المثقف العضوي والتقليدي»، آفاق، السلسلة الجديدة، العدد التاسع، يناير 1982، ص : 15.
41) Boukous Ahmed, "Identité et mutations culturelles au Maroc", in R.O.M.M. n° 44, 2ème trimestre 1987, p: 65.

42) Boukous Ahmed, Langage et culture... op. cit.; pp: 358-359.

43) أحمد بوكوس؛ «الثقافة الشعبية والثقافة الوطنية»، مرجع سابق، ص : 30.

44) المرجع نفسه، ص : 31.

45) المرجع نفسه، ص : 28.

46) حسب سليم أبو، فان حدة التوتر النفسي ترتبط بحدة تضخيم التمايز الثقافي من طرف الفرد أو المجموعة. وقد تبرز هذه التوترات في العلاقة بالزمان أو بالمجال أو بالتنشئة والقيم الثقافية أو بمقارنة الآنا بالآخر.

Selim Abou; L'identité culturelle... op. cit., pp: 68, 70, 73.

47) نفس المرجع ، ص : 48.

48) أحمد بوكوس، نفس المرجع، ص : 29.

49) Chafik Mohammed; Discours prononcé à l'Académie du Royaume du Maroc; Amazigh n°5, 1981, pp: 12-18.

50) ابراهيم ثمورغت، «الاستلاب والتبعية في الفكر المغربي»، التبادل الثقافي، السنة الأولى، العدد الثاني، مارس 1979، ص : 26 إلى 42.

51) ابراهيم ثمورغت؛ «ماخ أف راد أراخ س تمازيغت»، التبادل الثقافي، المرجع نفسه، ص : 4 إلى 6.

52) Iso Camartin; op. cit.; p: 87.

53) Akouaou Ahmed, "Présentation critique d'une situation et d'une méthode linguistiques", op. cit., p: 8.

54) Boukous Ahmed; "Le profil sociolinguistique du Maroc, contribution méthodologique", B.E.S.M., n° 140, 1979, pp: 5-31.

55) المرجع نفسه، ص : 12.

56) المرجع نفسه، ص : 12 و13.

57) المرجع نفسه، ص : 13.

58) المرجع نفسه، ص : 11.

59) المرجع نفسه، ص :14.

60) المرجع نفسه، ص : 9، 25 و26.

61) Kaddour Cadi; "Le passage à l'écrit: de l'identité culturelle à l'enjeu social". Faculté des Lettres et des Sciences Humaines; Identité culturelle au Maghreb, 1991, p: 96.

62) Boukous Ahmed; op. cit., pp :15-16-17.

63) أحمد بوكوس؛ «اللغة والثقافة الشعبية كممتلكات رمزية»، آفاق، السلسلة الجديدة، العدد 9، يناير 1982، ص : 29.

64) François Morin et Guy Pouget; "Langue et identité éthnique: le cas occitan. Pluriel n° 15, 1978, pp: 12-15.

65) أحمد بوكوس، «الثقافة الشعبية والثقافة الوطنية»، مرجع سابق، ص : 28.

66) عبد الرحيم الداودي؛ «اللغة والذات عند الأمازيغيين»، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الأولى، مرجع سابق، ص : 188 إلى 190.

67) الحسين المجاهد، «اللغة والثقافة الأمازيغيتان بين الواقع والآفاق»، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الثالثة، مرجع سابق، ص : 121.120.

68) المرجع نفسه، ص : 119.

69) قيس مرزوق الورياشي، «اللغة والثقافة الأمازيغيتان بين الفعل الثقافي والفعل السياسي»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة، أعمال الدورة الرابعة، مطبعة المعارف الجديدة، 1996، ص: 56.
70) قاض قدور، «الأمازيغية لغة أو لهجة؟»، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الأولى ، مرجع سابق، ص : 149 إلى 154.
71) Akouaou Ahmed, "Présentation critique d'une situation ... op. cit., pp: 18-19.
72) أحمد بوكوس، «اللغة والثقافة الشعبية كممتلكات رمزية»، مرجع سابق، ص : 26.
73) Iso Camartin; op. cit.; pp: 98-99.
74) المرجع نفسه، ص : 107.106.
75) محمد شفيق، «استقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة»، مرجع سابق، ص : 191 إلى 197.
76) محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الأول، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1990.
77) المرجع نفسه، ص : 21 إلى 32.
78) المرجع نفسه، ص : 33 إلى 130.
79) محمد شفيق، أربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية؛ النشر العربي الإفريقي، 1991.
80) محمد شفيق، «عبقرية اللغة الأمازيغية»، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الثالثة، مرجع سابق، ص : 108.107.106.
81) محمد الشامي، «إشكالية الكتابة بالأمازيغية»، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الأولى، مرجع سابق، ص : 162.
82) نفس المرجع، ص : 164 و 165.
83) نفس المرجع، ص : 165 و 166.
84) المرجع نفسه، ص : 166 و 167.
85) أحمد بوكوس، «حول التعدد اللغوي» ، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الأولى، مرجع سابق، ص : 181.
انظر أيضا ع. آيت زوليط، «في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية» ، مرجع سابق، ص : 73.
86) أحمد بوكوس، أعمال الدورة الأولى، المرجع نفسه، ص : 182.
87) حسن إد بلقاسم، «الحقوق اللغوية والثقافية ومشروع مرسوم معهد الدراسات الأمازيغية»، جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الثالثة، مرجع سابق، ص : 331 إلى 333.
88) Ahjgoune Lahoucine, Sabri Lahcen;"Le rôle de l'élément linguistique dans le développement économique et social"
جمعية الجامعة الصيفية، أعمال الدورة الأولى، مرجع سابق، ص : 4.
89) حسن إد بلقاسم، «تاماگيت د تزرفان ؤوفگان»، جمعية الجامعة الصيفية، الدورة الرابعة، مرجع سابق، ص : 243 إلى 248.
90) حسن أوريد، «لماذا يجب الاهتمام بالثقافة الأمازيغية؟»، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، مرجع سابق، ص : 42 و 43.
91) محمد شفيق، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، مرجع سابق.
92) ع. آيت زوليط، «في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية» ، مرجع سابق، ص : 74.

الفصل السادس:
الطرح الهوياتي بين ردي الفعل الإيجابي والسلبي

عندما تطرح القضايا الثقافية كقضايا مجتمعية فان الأمر لا يتعلق فقط بصياغة المعاني وترويجها، بل بإعادة اكتشافها والتساؤل الدائم والمستمر حولها(1). وهذا بالذات هو ما وقع للمعاني المرتبطة باللغة والثقافة الوطنية والثقافة الشعبية ومكانة الأمازيغية ضمنها. وقد تم إعادة اكتشاف هذه المعاني من خلال الطرح الهوياتي للحركة الثقافية الأمازيغية وهي في طور النشوء. وكانت ردود الفعل حول هذه الطروحات على نوعين إيجابي وسلبي، عبرت عنها المنظمات والأفراد كما تمّت بلورتها في ما هو رسمي وما هو شعبي. وقد تتسم بالانسجام كما قد تتسم بالتناقض وخاصة على المستوى الرسمي وبالنسبة لأطر ومثقفي الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية(2).

I- رد الفعل السلبي

برز التعامل السلبي مع الطرح الهوياتي للحركة الثقافية الأمازيغية على المستويين الرسمي والشعبي.

1- استمرار النظرة السلبية للحركة الوطنية

يتجلي ذلك الاستمرار واضحا من خلال مواقف بعض المثقفين الملتزمين في التيارات السياسية المنبثقة عن الحركة الوطنية، وخاصة لجزء من اليسار ذي التوجه العروبي المناضل في إطار حركة 23 مارس والتي ستتحول منذ سنة 1983 إلى منظمة العمل الديمقراطي الشعبي. كما ترد هذه النظرة السلبية باستمرار في صحافة الأحزاب المنبثقة عن الحركة الوطنية. ويعتبر كتاب علال الأزهر «المسألة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي»(3) أهم وثيقة تعبر عن هذه النظرة السلبية. والغرض من تأليف الكتاب هو إذكاء الوعي القومي العروبي في المغرب للوصول إلى بناء المغرب العربي كخطوة أولى في بناء الدولة العربية الموحدة. وقد اعتبر مؤلفه الطروحات الهوياتية التي بلورت التمايز الأمازيغي بالمغرب مجرد نزعة(4) من شأنها أن تعيق مشروعه الوحدوي، فجاء كتابه محاولا دحضها وتفنيدها. وينطلق للوصول إلى غايته من مسلمة رئيسية وهي أن التطور التاريخي قد أفضى بالهوية المغربية بعد دخول الإسلام إليه لتصبح هوية عربية إسلامية خالصة. ولا يعدو المغرب أن يكون إذن إلا جزءا من الوطن العربي الكبير الذي

يسعى المؤلف للمساهمة بفكره في بناء دولته الوحدوية المنشودة(5). واعتمادا على هذه المسلمة فإن الإشكال اللغوي يتلخص بالنسبة إليه في جعل اللغة العربية الفصحى وحدها لغة وطنية. وقد حاول أن يدخل التمايز الأمازيغي كما عبرت عنه أشغال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير في قالبه الأحادي هذا: فهو يُرجع ما سماه بالنزعة الأمازيغية إلى الظهير الاستعماري لـ 16 ماي 1930 وامتداداته بعد الاستقلال من خلال حزب الحركة الشعبية أولا ثم النزعة الأمازيغية ذات التوجه الثقافي منذ بداية السبعينات(6). وتمثل الفئة الأولى في نظره وتخدم مصالح الإقطاع في حين تمثل الفئة الثانية، رغم استعمالها الخطاب التقدمي، مصالح البرجوازية السوسية. ويرى أن مشكلتها تكمن في كون هذه البرجوازية قد استغنت عن اللغة والثقافة الأمازيغيتين(7)، مما يجعل في نظره هذه النزعة الأمازيغية ذات الخطاب التقليدي نزعة مثقفوية معزولة وبدون امتدادات جماهيرية(8).

ويرفض صاحبنا رفضا مطلقا اقتراح إضفاء صفة اللغة الوطنية الثانية على الأمازيغية بجانب العربية إذ «ليس هناك ضرورة موضوعية [بمعنى قومية] » لذلك(9). ولا توجد في نظره ثقافة أمازيغية في المغرب بل هناك ثقافة مغربية مشتركة عبرت اللغة العربية الفصحى عن جانبها الوطني من خلال المكتوب منذ الفتح الإسلامي للمغرب. ولا ينبغي الآن إحياء لغة جديدة لتصبح لغة وطنية بل المطلوب تطوير اللغة الوطنية القائمة لتقوم بدور التحرر الثقافي(10). وإذا كانت هناك خصوصية فلا تعدو أن تكون بقايا لغة حديث منزلية، مما يُبعد مصدر الاختلاف إن وجد عن الذاتيات والهويات ليهم فقط الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القاصرة عن الارتقاء لمستوى بناء وطن ديمقراطي متحرر توحده لغة وطنية واحدة(11). ولذلك فهو يحذر القارئ من مغبة تضخيم ما تبقى من الرواسب اللغوية الأمازيغية لأن ذلك سيؤدي في نظره إلى التقسيم، بل يتعين تحقيق الوحدة أولا ثم معالجة مشاكل التنوع فيما بعد(12). واعتمادا على هذا المنطق دافع على موقف الجابري الداعي إلى إماتة اللهجات لأنه يعتبره موقفا يخدم هدف الوحدة(13). ويضيف لتوضيح وجهة نظره النافية لوجود التمايز الأمازيغي على المستوى الثقافي أن التناقض ليس تناقضا لغويا ثقافيا بل بين اللغة العربية كلغة وطنية واللغة الأجنبية(14). كما يرى أن الصراع ما زال في بدايته بين ثقافة رجعية وعتيقة وبين ثقافة تقدمية لذا يتعين التشديد على ما يعزز بناء الوحدة العربية وتأجيل الاختلافات لما بعد لتفادي الانحرافات وتشتيت القوى الشعبية. وعليه يتعين في نظره إعطاء الأولوية للغة العربية لتصبح لغة وطنية سائدة بالفعل ويأتي بعد ذلك دراسة الأمازيغية من زاوية تاريخية معرفية والاهتمام بها على المستوى الأكاديمي(15).

أما على المستوى العام فيرى أن التناقض الأساسي والذي يتعين أن تتصدى له كافة المجهودات الثقافية فهو القائم بين الطبقات الاجتماعية المتحالفة مع الوجود الامبريالي

وبين الطبقات الاجتماعية الوطنية. ويستدعي التركيز على هذا التناقض أن تتجاوز النخبة الاهتمام بالقضايا الهامشية والأمازيغية على رأسها(16).

وإمعانا في توضيح هذه النظرة السلبية إزاء الأمازيغية يركز يساري آخر على ما سماه بالعجز التاريخي للهجات البربرية اعتمادا على تقليدها الشفوي مادامت في نظره لا تتوفر على أي أثر أدبي فلسفي أو تاريخي. ويضيف إلى ذلك صعوبات أخرى تتجلى في الاختلافات الصوتية المتعددة والتي تتنوع من قبيلة لأخرى. ولذلك فهو يعتبر المهتمين بموضوعها مجرد رومانسيين لغويين لا أقل ولا أكثر(17).

وتبرز السلبية أكثر عندما يتم تصنيف الأمازيغية من أول وهلة في خانة التمزيق والتجزيء كما تجلى واضحا في مقال تقديمي لملف أنوال العدد 17 حول الأمازيغية، والذي عنونه السيد ع. «في الوحدة والتجزئة»(18) : فصاحب المقال يرى أن كثيرا من القضايا الثقافية مفتعلة في عناصرها ومواقيتها وطرق طرحها. ويلح على أن هناك صراعا بين أنصار إرادة التوحيد وأنصار إرادة التشتيت. ويعبر أنصار التوحيد عن أنفسهم بشكل سياسي، أما أنصار التشتيت فيظهرون في مظاهر ثقافية واجتماعية رغم استنباطها واستهدافها أهدافا سياسية. والصراع بين الاتجاهين ليس في معزل عن التدخل الامبريالي. وفي هذا الإطار وضع المسألة اللغوية في المغرب العربي : فالاستعمار في نظره يستهدف السيطرة في الماضي وفي الحاضر ووسائله تتغير من لغة الإنسانية الواحدة في الماضي إلى الخصوصيات في الوقت الحاضر. أما مرتكزات هذه التيارات المرتبطة بالاستعمار فلا تتجاوز أطروحة الهوية أو الشخصية و الخصوصية. وبعد أن يؤكد رفضه لهذه الطروحات يرى أن قوى التقدم هي مع التوحيد لا التفتيت مع المركزية لا ضدها، إذ الاختلافات في نظره والفروقات وتناقضات الشعوب التاريخية والثقافية واللغوية تعتبر موضوعيا ثانوية مقارنة مع مقاومتها للعدوان والاستغلال والاستبداد. ثم يعيد بدوره أن الاشتغال بالقضايا الثانوية على حساب الرئيسية هو الخطر الأكبر مما يقتضي في نظره تحمل المسؤولية بهموم وطنية قومية وديمقراطية لا فئوية مثقفية وبرجوازية انعزالية(19). ووفق هذه النظرة السلبية فليست طروحات الحركة الثقافية الأمازيغية سوى «بهتان ثقافي لمسخ سياسي»(20). أما الذين يطرحونها فأغلبهم اليوم كما بالأمس متخرجون من المركز الاسعماري القديم الجديد فرنسا. بل إن التوجه الأساسي لشعب اللغويات والعلوم الإنسانية هناك يسير في إطار التركيز على مشاكل الأقليات في العالم الثالث. فكثير من مدارس اللسانيات الحديثة تصبح بالفعل علوم امبريالية اليوم حلت محل الانثروبولوجيا التي خدمت في السابق الاستعمار القديم(21). وانطلاقا من كل هذا يشترط هذا التوجه قبل مناقشة هذه القضايا الملتبسة في نظره الاتفاق على الوحدة أولا والقومية [العربية] ثانيا والديمقراطية الشعبية ثالثا(22).

وإذا كانت الحركة الثقافية الأمازيغية قد استعملت الثقافة الشعبية كمدخل لطرح التمايز الهوياتي الأمازيغي كما رأينا في الفصل الخامس من هذا البحث فان أنصار النظ

السلبية لهذا التمايز قد انتقدوا مفهوم الثقافة الشعبية بدوره لسحب البساط تحت أقدام المدافعين عن هذا التمايز. فليست الثقافة الشعبية وفق هذا المنظور سوى انعكاسا للثقافة السائدة، كما أن طرح الثقافة الشعبية بشكل مجرد يعني التركيز على ما يفرق الشعب من تناقضات عوض إبراز ما يوحده. إضافة أن الاهتمام بهذه الثقافة معناه الاهتمام بقيم جامدة قد يكون التطور التاريخي تجاوزها. ولذلك فهذا المفهوم مفهوم صوري مثالي وهو في عمقه استعلائي واحتقاري للجماهير لأنه لا يمكنها من تجاوز أوضاعها بل بالعكس فهو يحافظ على شروطها، وهو بذلك مجرد خطاب رومانسي(23). بل إن الثقافة الشعبية ليست بدورها سوى عامل عزل وتفرقة ويكون من الأجدر والحالة هذه البحث عما يجمع وما يوحد مثل الدين والدولة والمؤسسات المرتبطة بها كالأحزاب والنقابات(24)، عوض مساندة الدعوات الثقافية المريبة والتي تطلع من هنا وهناك كلما مال الوعي الوطني إلى الانكفاء عن ذاته. وهي دعوات تدافع عن الأمازيغية بصفتها هوية ثقافية لغوية مغلقة ومستقلة عن العروبة(25).

ويتسم هذا التوجه السلبي بالمفارقة فهو من جهة يرفض مطالب الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة، وينفي وجود التمايز الأمازيغي على المستوى اللغوي والثقافي أو يقلل من شأنه باعتباره من القضايا الثانوية ولكنه يعتبره في نفس الوقت مصدر خطورة على الوحدة الوطنية والقومية العربية وكمجرد مطية استغلها الاستعمار في الماضي ويستغلها في الحاضر. وبذلك يصنف المدافعين عن هذا التمايز ضمن عملاء الاستعمار.

ولا يشكل هذا الموقف في الواقع سوى امتداد، وبشكل كاريكاتوري، للنظرة السائدة إزاء اللغة والثقافة الأمازيغيتين والتي تمّ بناؤها من طرف قيادة الحركة الوطنية وهي تصارع الاستعمار في فترة الثلاثينات، وتكفّلت أحزابها بتعميمها فيما بعد، حيث تمّ إخراج الأمازيغية من الوطنية (العربية الإسلامية) لربطها بالاستعمار كما رأينا في الفصل الأول من هذا البحث(26).

أما الإضافة التي جاءت بها هذه النظرة السلبية فتتمثل في اعتبار التمايز اللغوي الثقافي الأمازيغي عائقا يحول دون تحقيق حلم الدولة العربية المركزية بناء على تصور يستنسخ النموذج الهيجيلي لوحدة الدولة الأمة(27). ويتبنى هذا الموقف السلبي عند التطرق للقضايا المرتبطة بالمغايرة والاختلاف كل عناصر الإيديولوجية اليعقوبية حيث يعتبر نمو الدولة العصرية في حد ذاته عاملا من عوامل اختزال التنوعات الثقافية واللغوية بنفيها وإنكارها بواسطة المبالغة في المركزية ونبذ الخصوصيات وتقديس الوحدة والأحادية(28). وإذا كانت هذه الإيديولوجية تضفي المشروعية على تعامل الدولة القائمة مع التمايز الأمازيغي فهي تبرر ذلك بسعيها لتحقيق دولة عربية موحدة يكون مركزها في الشرق بغية إلحاق الفرع بالأصل مادام الأمازيغ ليسوا سوى عرب حميريين جاؤوا من اليمن(29). وبذلك تتحول اليعقوبية إلى يعقروبية لا يتم فيها نبذ الخصوصيات من أجل المصلحة والتقدم(30) بل يتم فقط تصحيح الانحراف بالرجوع إلى الأصل. فما دامت

الأمازيغية مجرد لهجة عربية حميرية فلنكتف الآن باللغة العربية الفصيحة، ونضع الانحرافات جانبا لأن التطور هو الذي وضعها في مزبلة التاريخ.

وقد لا يبرز الموقف السلبي من قضية الاختلاف والمغايرة في شكل واضح، بل قد يتم الاكتفاء في كثير من الأحيان بالتلميح كما فعل السيد عبد العالي الودغيري بترجمته لمجموعة من النصوص الكولونيالية تعود إلى فترة العشرينات وعبرها يتم تذكير القراء بوجود سياسة بربرية للحماية الفرنسية بالمغرب في فترة اشتد فيها النقاش حول الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية(31). وقد يتم الاكتفاء بالتذكير بالظهير البربري(32) أو اعتبار مبدأ تدريس الأمازيغية مجرد محاولة لإحياء ذلكم الظهير(33). كما قد يتجلى رد الفعل السلبي في رفض صحافة الأحزاب المنبثقة عن الحركة الوطنية نشر المقالات التي تناقش ما جاء في هذه الصحف من آراء سلبية حول الأمازيغية(34).

كما قد يعبر فقط عن رد فعل تلقائي لتحول جديد في التعامل مع الثقافة الوطنية لم يتمّ الاستئناس به بعد(35). وقد ينمّ كذلك عن تجاهل متعمد للأمازيغية(36) باعتبار أن ثقافتها لا تفعل سوى إذكاء الروح العشائرية(37). وقد يتم الاكتفاء بالاتهام المجاني لكل من يهتم بالثقافة الأمازيغية بالعمالة للاستعمار(38).

أما الإطار الإيديولوجي المؤطر والمبرر لهذا الموقف السلبي من الأمازيغية والمهتمين بها والذي ما فتئت الأطر الحاملة لوجهة نظر الحركة الوطنية تدافع عنه في الثمانينات فيتلخص في فرضية كون الشخصية المغربية لم تنشأ إلا بعد ثلاثة عشر قرنا من خلال الإسلام والعروبة التي أعطت للشعب المغربي القدرة على الإشعاع الفكري والحضاري(39). وسرعان ما يتمّ التقليل من الوعي الإسلامي ليتم التركيز على الوعي العروبي كرد فعل على السياسة البربرية الفرنسية(40). وقد ازدادت يقظة هذا الوعي بعد الحرب العالمية الثانية نظرا ليقظة التحرر الوطني في البلاد العربية حسب هؤلاء(41). ويستخلصون من تصورهم هذا أن الثقافة المغاربية موحدة وعربية فقط ولا ولن تتميز عن ثقافة المشرق غدا أو بعد غد(42). ولا يوجد شيء آخر في المغرب سوى العربية سواء تعلق الأمر باللغة أو بالثقافة أو بالهوية(43). ووفق هذا التصور فالأمازيغية لا محل لها من الإعراب(44).

2- محاكمة علي صدقي

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاهتمام بالأمازيغية ومحاولة إنمائها لا يثير الشكوك فحسب بل يتبعه العقاب إذ من شأنه أن يمس بالأمن العام والوحدة الوطنية في نظر السلطة. وهي التهمة التي تمّ بمقتضاها اعتقال ومحاكمة علي صدقي بصفته أحد الأطر الديناميكية للحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة.

وقد ولد علي صدقي أزايكو سنة 1942 بتالوكت قيادة تافنگولت إقليم تارودانت. وتابع دراسته بمدرسة الفتح الحسنية الابتدائية بمراكش، ثم بثانوية محمد الخامس بنفس

المدينة. وحصل على الباكالوريا سنة 1964. ودخل المدرسة العليا للأساتذة فحصل على الإجازة في التاريخ والجغرافيا سنة 1968. وانتقل لمتابعة الدراسات العليا بالسربون بفرنسا، واجتاز بنجاح مباراة الأساتذة المساعدين بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1972 فأصبح أستاذا مساعدا بها. وكان من مؤسسي الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي سنة 1967 حيث تحمل مسؤولية أول كاتب عام لها. كما لعب دورا أساسيا في دروس محاربة الأمية التي تشرف عليها الجمعية وكذا في إصدار دورية "أراتن". وبعد أن غادر الجمعية سنة 1975 ساهم في تأسيس إطارات جمعوية أخرى إلى أن تمّ اعتقاله ومحاكمته بسبب مقال له في مجلة أمازيغ.

فلقد تضمن العدد الوحيد من مجلة أمازيغ الطبعة العربية الصادر سنة 1982، والتي يديرها السيد أوزين أحرضان ابن الأمين العام للحركة الشعبية، مقالا لعلي صدقي وقعه باسم مستعار هو ع. آيت زوليط تحت عنوان «في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية»(45). ويبتدئ المقال بالتأكيد على استحالة تجاوز المشكل الثقافي ما لم تتم معالجته بالجدية اللازمة. ويعتبر المشكل الثقافي حسب المقال من بين المشاكل الكبرى التي تطرح على العصيد العالمي سواء لدى البلدان المتقدمة أو لدى البلدان السائرة في طريق النمو. بل يبدو معقدا في هذه الأخيرة لارتباطه بقضايا الاستعمار الثقافي والامبريالية الثقافية وما يثيرانه من توتر صادر عن الرغبة في التحرر من مستعمر الأمس ثقافيا ولغويا واقتصاديا والاستفادة في نفس الوقت مما حققه من تقدم في جميع الميادين(46).

ويؤكد المقال على أن الاعتراف بالتنوع اللغوي والثقافي واحترام مقوماته ومعاملة هذه المقومات على قدم المساواة لمن شأنه أن يحول هذه المقومات إلى مصادر غنية لثروة هذه البلدان الثقافية. أما إهمالها فستتولد عنه مشاكل عويصة ستبحث عن حلول لها. وقد لا تكون دائما حلولا ثقافية(47).

أما بالنسبة للمغرب فيشير المقال إلى ظهور تناقضات ثقافية بعد حصول البلد على الاستقلال كانت ضرورة النضال ضد المستعمر قد أخفتها في الماضي. وهذه التناقضات على نوعين اقتصادية وثقافية؛ ويرجح المقال حدة المشاكل الثقافية على المشاكل الاقتصادية مبرزا أن عدم معالجتها قد يؤدي إلي عواقب وخيمة(48)، خاصة وأن الممارسة توضح أن هدف شعارات السياسة التعليمية ليس هو إحلال العربية محل الفرنسية بقدر ما هو رغبة في محو لغة ثالثة وهذا ما يتحقق يوما بعد يوم(49).

ويتفق صاحب المقال على كون الفرنسية لغة أجنبية يتعين محاربتها، ولكنه يرفض أن تتم عملية التعريب بالسرعة والارتجال، كما يرفض أن تكون العربية هي اللغة الوطنية الوحيدة لأن في ذلك إجحافا كبيرا وتضليلا سافرا وبعدا عن الحقيقة الاجتماعية التي نعيشها، إذ توجد الأمازيغية بجانب العربية وأن تجاهلها لا يزيد الوضع إلا تأزما(50).

ويرجع صاحب المقال إلى جذور المشكل والمتمثل في تعرض شمال افريقيا لمجموعة من التدخلات (فينيقية، رومانية، عربية، وأخيرا فرنسية إسبانية) وكلها أجنبية لغة وحضارة وتخطت الحدود بقوة السلاح، وحاولت أن تفرض لغتها وحضارتها على الأمازيغ وتستغل البلاد والسكان استغلالا ماديا. وبما أن المحاولة العربية قد نجحت روحيا فصاحب المقال يميز بين الحقيقة الاجتماعية الحاضرة للمغاربة المسلمين وبين طبيعة الغزو العربي كحركة تاريخية جاءت من الخارج حاملة معها بالضرورة أنماط عيش مختلفة. كما يميز بين الإسلام كرسالة إلهية سامية ذات توجه كوني وبين العرب كجنس بشري لهم محاسنهم ولهم مساوئهم(51). ولقد تولد عن تعسفات الحكام العرب مقاومات قوية مصحوبة بشعور ينمّ عن الشخصية المتمايزة بين الثائرين الأمازيغيين المسلمين والحكام العرب المسلمين(52).

وبعد أن يوضح صاحب المقال أن الإسلام ليس مقترنا بالضرورة باللغة العربية لأن الله أراد أن تكون اللغات متنوعة ومختلفة وأن المقياس الوحيد للتقرب إلى الله حسب تعاليم الإسلام هو التقوى، وبعد أن يؤكد أن المغاربة كلهم مسلمون وأن الجانب الديني لا يناقش يختم المقال بالالحاح على راهنية المشكل الثقافي مادام المغاربة لم يتعربوا كلهم بعد(53).

وبسبب صدور هذا المقال، تمّ اعتقال علي صدقي وأوزين أحرضان مدير المجلة يوم 10 يونيو 1982. وسحبت الشرطة نسخ المجلة من السوق. ثم أطلق سراح المدير وقدم علي صدقي للمحاكمة(54) بتهمة نشر أنباء زائفة المنصوص عليها في الفصل 42 من ظهير 1958/11/15 والقيام بأعمال من شأنها الاخلال بالنظام العام المنصوص عليها في ظهير 9 يونيو 1935، وكذا المس بالدستور. وصدر الحكم بإدانته سنة حبس نافذة وبأداء غرامة مالية قدرها 1500 درهم بتاريخ 14 يوليوز 1982.

وفي يوم 26 من نفس الشهر أزالت الشرطة لوحة مكتوبة بحروف تيفيناغ معلقة على باب عمارة بالرباط وتشير إلى مكتب المحامي حسن إد بلقاسم مؤسس الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية وأحد الأطر النشيطة في الحركة الثقافية الأمازيغية ومن بين المترافعين في محاكمة علي صدقي، وقد اعتقلته الشرطة لمدة أسبوع. كما تم إزالة لوحة أخرى مكتوبة بتيفيناغ تحمل إسم أحد الفنادق بأگادير.

ويبدو من خلال أقوال علي صدقي في محضر الشرطة القضائية المحرر بتاريخ 1982/6/23 أن المقال قد كتب على مرحلتين : حيث تمّت كتابة جزئه الأول سنة 1973 و1974، وجزئه الثاني سنة 1979 و1980. وقد اتصل به مدير المجلة سنة 1981 وأخبره بأنه يسعى إلى إصدار مجلة ثقافية أمازيغية تحت إسم أمازيغ باللغة العربية ستكون موازية للتي تصدر باللغة الفرنسية، وطلب منه أن يزوده بمقال حول الثقافة الأمازيغية. وبما أن هذا المقال كان جاهزا فقد بعثه للنشر بالمجلة(55).

وقد نفى صاحبه أن يكون الهدف من كتابته المس بالدستور والإخلال بالأمن العام، بل بإبراز وجود لغة أمازيغية كلغة وطنية بجانب اللغة العربية(56)، وتوعية المغاربة بمشكل وطني مطروح ولفت نظرهم إليه لإيجاد حل مناسب لا يتناقض ومصالحنا كأمة واحدة(57).

وقد بينت هيأة الدفاع في مرافعاتها أن المقال عالج المشكل اللغوي والثقافي بالمغرب وأن صاحبه عبر عن رأيه واجتهاده، وأن الوقائع التاريخية التي أوردها صحيحة وأن المسألة تتعلق بمحاكمة الرأي والفكر والنوايا. كما اعتبر الدفاع أن هذه المحاكمة امتداد للمحاكمات السابقة وخاصة لتلك التي تلت أحداث 20 يونيو 1981، كما أكد بعضهم أن مقال صدقي فتح نقاشا في قضية تعتبر من المحرمات وأن اللغة الأمازيغية ليست لغة أجنبية بل هي لغة وطنية وأن ما جاء في المقال هو من الحقائق العلمية التقريرية الواقعية التي تتطلب شيئا من التفتح ونبذ النزعات الشوفينية لقبولها وتقبلها. ويحتاج ذلك إلى الإقرار بالتعدد اللغوي والثقافي وبالوحدة في التنوع والتنوع في الوحدة(58).

وحسب بعض الأوساط الصحفية فإن أنصار أحرضان يقولون أن العملية ليست سوى مؤامرة مدبرة من طرف حزب الاستقلال بهدف إبعاد الحركة الشعبية من مواقعها الحكومية. بينما تنفي الأوساط الاستقلالية أن تكون لها علاقة بالقضية وتدخلها في إطار العمل العادي لرجال الشرطة. وتضيف نفس الأوساط أن أحرضان كوزير للتعاون يزعج بوستة وزير الخارجية. كما أن هناك مجموعة من القوى الحاكمة تريد التخلص من أحرضان الذي يتحدث منذ ثلاثين سنة باسم سكان البوادي وأن علي صدقي دفع فاتورة صراع لا علاقة له به لأن الأطراف المتصارعة لا يهمها مشكل الثقافة الأمازيغية، بل أكثر من هذا فهي تستعمل العلاقات المتخلفة مثل العلاقات القبلية كوسيلة لتثبيت سلطتها ونفوذها(59).

وعلى ما يبدو فإن هذه النظرة ذات المنطلق السياسي الواضح لا ترى إلا الجزء الطافي من جبل الجليد : فإذا كانت الحركة الثقافية الأمازيغية قد أخضعت السياسي للثقافي وحولت بذلك الوعي الأمازيغي بالهوية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري، فان تأثيرها داخل الهيئات السياسية قد بدأ يعطي أكله وإن بصفة بطيئة وفردية. وهذا بالذات ما وقع داخل الحركة الشعبية حيث تمّ إصدار مجلة amazigh يديرها ابن الأمين العام. وقد اعتبرها بعض أطر الحركة الثقافية الأمازيغية وبعض مناضليها منبرا لتصريف وجهة نظرهم، وقد جاءت محاكمة علي صدقي كرد فعل سلطوي لا تستهدف فقط ضبط السلوك السياسي (في جانبه العام وفي علاقته بالثقافي) للأمين العام للحركة الشعبية(60)، وأفراد عائلته، بل أيضا، وهذا من الأهمية بمكان، الحد من آثار بوادر التحول من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري إن لم يكن على العصيد المجتمعي ككل، فعلى الأقل داخل حزب شكل نشأة وتطورا نموذجا مثاليا للوعي التقليدي بالهوية.

غير أن الأثر الإيجابي للطرح الهوياتي للحركة الثقافية الأمازيغية لم يشمل فقط حزب الحركة الشعبية كامتداد للأوساط الرسمية نفسها بل أيضا مكونات مجتمعية أخرى تتميز باستقلاليتها عن الأوساط الحاكمة.

II- رد الفعل الإيجابي

شمل التفاعل الإيجابي مع الطرح الهوياتي الأمازيغي المستويين الشعبي والرسمي بامتداداتهما التنظيمية والسياسية.

1- التفاعل الإيجابي الرسمي وامتداداته

تظافر عاملان للدفع بهذا التفاعل الإيجابي أولهما التراكمات الأولية الذي خلقتها الحركة الثقافية الأمازيغية في مرحلة البدايات وخاصة في مجال النشر والإصدار وفي المجال الفني الموسيقي، وثانيهما التنافس بين الحركة الشعبية وحزب الاستقلال كأطراف في حكومة أحمد عصمان المنصبة يوم 10 أكتوبر 1977. فقد حاول حزب الاستقلال أن ينجز برنامجه في تعريب التعليم والحياة العامة من خلال هذه الحكومة مما أدى إلى بروز توترات وشنآن في إحدى المجالس الحكومية بين السيد محمد الدويري نائب الأمين العام لحزب الاستقلال والسيد المحجوبي أحرضان الأمين العام للحركة الشعبية بصدد القضية اللغوية(61). وحرصا على الانسجام الحكومي كلف وزير الداخلية، بناء على تعليمات ملكية، الأستاذ محمد شفيق مدير المعهد المولوي آنذاك بتقديم تقرير في الموضوع. وقد قدم هذا الأخير تقريره إلى الحكومة بتاريخ 26 أبريل 1978(62).

ويؤكد التقرير المذكور أن الإلمام بالأمازيغية من طرف جميع المغاربة واجب وطني لا مناص من القيام به طال الزمن أم قصُر؛ ثم أوضح الأسباب التي تفرض ذلك الإلمام(63). ليختم بأن طريقة المحافظة على الأمازيغية سيكون بتدريسها لجميع تلاميذ المدارس الابتدائية والثانوية وللطلبة الجامعيين في تخصصات معينة، وسيتم ذلك من خلال ثلاثة مراحل زمنية تبتدئ من التعليم العالي فالثانوي فالابتدائي(64).

وعلى إثر ذلك تم تهييئ نص معهد الدراسات البربرية على المستوى الحكومي. واجتمع المجلس الوطني للحركة الشعبية بالرباط يوم 30 شتنبر 1978 وهيأ وثيقة بالمناسبة تحت عنوان «من أجل مجتمع جديد». ونوهت هذه الوثيقة بأهمية اللغة البربرية كلغة أم وباركت الجهود التي يقوم بها الأمين العام داخل الحكومة من أجل الوصول إلى خلق معهد للغة والحضارة البربرية بهدف الحفاظ على واحدة من أعرق حضارات العالم(65).

أما الحكومة فقد أحالت على مجلس النواب في دورة أكتوبر 1978 مشروع مرسوم يهدف إلى تتميم مرسوم 17 أكتوبور 1975 المحدد لاختصاصات المؤسسات الجامعية

مضيفا إليه الفصل 11 مكرر يُحدَث بموجبه معهد للدراسات والأبحاث في اللغة البربرية تناط به مهمة الحفاظ على هذه اللغة والعمل على انفتاحها وتخليدها كجزء لا يتجزأ من التراث الوطني عن طريق إحصاء مفرداتها وجمع تراثها وتدريسها وتطوير آدابها(66). وحسب ما أورده الناطق باسم فريق الأصالة لتفسير التصويت على ميزانية التربية الوطنية لسنة 1979 فقد تمَّ التصويت بالإجماع على المشروع في لجنة التربية الوطنية(67). غير أن المشروع لم تتم إحالته على الجلسة العامة للمجلس بل تمَّ التخلي عنه دون رد فعل سواء من طرف فريق الأصالة أو من غيرها من فرق المجلس.

وقد تمَّ في سنة 1979 تعيين الأستاذ محمد شفيق عضوا بأكاديمية المملكة المغربية. وألقى هذا الأخير خطابا هاما بمناسبة ولوجه هذه المؤسسة بتاريخ 25 نونبر 1980، يمكن اعتباره بمثابة بيان يدعو فيه صاحبه بوضوح إلى الدفاع عن اللغة الأمازيغية والحفاظ عليها معتمدا في ذلك على استمرار الأمازيغ بتمسكهم بلغتهم وبهويتهم رغم إسهامهم الكبير في مختلف الحضارات الإنسانية عبر مختلف الحقب التاريخية. كما اعتبر أن تعيينه لا يعتبر فقط تشريفا لرجال التعليم بل تكريما أيضا للغة الأمازيغية(68).

وقد أعطى جلالة الملك تعليماته يوم 2 أكتوبر 1980 من أجل تأسيس لجنة وطنية للحفاظ على الفنون الشعبية وعين على رأسها السيد المحجوبي أحرضان وزير الدولة المكلف بالبريد والمواصلات السلكية واللاسلكية، كما عين كأعضاء لها وزير الدولة المكلف بالشوؤن الثقافية ووزير التربية الوطنية ووزير الداخلية ووزير الشبيبة والرياضة ووزير الإعلام(69). وعلى ما يبدو فلم تقم هذه اللجنة الوزارية بأي شيء يذكر لصالح الأمازيغية.

وكامتداد لهذا التوجه الرسمي صدرت مجلة مغربية للتاريخ والحضارة تدعى amazigh يديرها السيد أوزين أحرضان نجل الأمين العام للحركة الشعبية. وقد رحبت الأوساط الرسمية بصدورها(70).

ولقد صدرت المجلة في تسعة أعداد ما بين مارس 1980 و يوليوز 1982 : ثمانية منها بالفرنسية وواحد بالعربية. صدرت الأعداد الأول والثاني والمزدوج رقم 3 و4 سنة 1980. وصدرت الأعداد الخامس والسادس والسابع سنة 1981. وصدر العددان الثامن والتاسع سنة 1982. وقد جاء مقال علي صدقي في العدد الأول بالعربية والصادر في يونيو سنة 1982 ليضع حدا لهذه التجربة الإعلامية.

والمجلة هي أولا وقبل كل شيء منبر للتعبير عن منظور عائلة الأمين العام للحركة الشعبية للأمازيغية : فالأب يوقع على بعض الافتتاحيات، يدافع من خلالها عن الأصالة(71) وتأكيد الذات الأمازيغية(72). كما يتم تزيين الغلاف الخارجي أو الصفحات الداخلية برسوماته(73)؛ وكتب في كافة الأعداد وفي شكل قصة متسلسلة انطباعاته حول الأمازيغية رامزا لها بالصقر (ثگيدر) الذي تمَّ وضعه في خمّ الدجاج(74). وتمثل قصته تلك نموذجا مثاليا لخطاب يهتم بالأمازيغية بصفتها حنينا إلى الماضي المجيد حيث يتم

التركيز على حب الحرية والتغني بالمؤسسات الجماعية الديمقراطية التقليدية والإشادة بالتضامن واحترام القيم الجماعية للمجموعة(75).

وينحو ابن الأمين العام نفس المنحى من خلال حكايته المتسلسلة «عبادة الترحال المغامراتي»(76) التي يحاول من خلالها البرهنة على عراقة الأمازيغية والأمازيغ.

وتقوم الأم باضفاء مسحة فنية على هذه الرؤية الرومانسية من خلال إبرازها لمجموعة من الفنون الشعبية تشمل مختلف أشكال الرقص والغناء والموسيقى والوشم والحلي(77).

وقد قدم تفسيران حول طغيان الطابع العائلي على المجلة أولها يرتكز على حب عائلة أحرضان للأمازيغية، والثاني يبرز عزلة العائلة وسط المثقفين الذين يستنكفون عن بعث إسهاماتهم للمجلة(78) لكي لا تتحول هذه الإسهامات من الدفاع عن الأمازيغية إلى الدفاع عن مصالح عائلة الأمين العام للحركة الشعبية(79).

ومع ذلك فهناك من أطر ومناضلي الحركة الثقافية الأمازيغية من اعتبر المجلة منبرا لتعميم الأفكار المدافعة عن الأمازيغية(80) وتقديم دراسات حولها(81). ويعود القسط الأكبر في هذا الإسهام للأستاذ محمد شفيق. فقد تكفل في جميع أعداد المجلة بركن خاص ذي طابع تعليمي يهدف من خلاله إلى تبسيط قواعد النحو والصرف والتعريف بحروف تيفيناغ وكتابة نصوص قصيرة بها وتقوية معجم الأمازيغية وإبراز تأثير الأمازيغية على بنيات الدارجة المغربية(82). كما دوّن بعض القصائد الشعرية بحروف تيفيناغ تليها الترجمة الفرنسية دون ذكر إسمه وهو الشيء نفسه الذي قام به عندما وضع نشيد الأمازيغية (تازوگايت ن تمازيغت) في العدد الثاني، كما عبر عن آرائه السياسية باسم «أمدا ن آيت نملول» حيث طالب في افتتاحية العدد المزدوج 3 و4 الشعب الأمازيغي بالرجوع إلى لغته الجميلة وحروفها تيفيناغ(83). وربط في العدد السادس بين نشأة القومية العربية والاستعمار الإنجليزي التي استغلها كأداة لمحاربة الإسلام(84).

ويمكن إجمالا اعتبار مجلة amazigh كعلامة تحول إيجابي لم يمس الحركة الشعبية كحزب بل فقط عائلة أحرضان في تفاعلها مع الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة مما جعل المجلة منبرا للثقافة الأمازيغية. ولقد توقفت هذه السيرورة من جديد بطغيان السياسي على الثقافي كنتيجة لعدم التحرر من أغلال الوعي التقليدي الأمازيغي. فلم تستطع الحركة الشعبية ولا أمينها العام أن يفرضوا على الحكومة، وهم طرف فيها، القيام باجراءات ملموسة لصالح الأمازيغية، كما لم يقوموا هم أنفسهم باستغلال هامش الحرية المتروكة لهم لخلق تراكمات في مجال الإبداع الأمازيغي ولم يحتضنوا المبدعين ولم يقوموا بتشجيعهم. وبذلك يمكن اعتبار تجربة amazigh إذا نظرنا إليها من زاوية الحركة الثقافية الأمازيغية مجالا استثمر فيه بعض أطر هذه الحركة هامش الحرية التي سمحت به السلطات للتعريف بوجهة نظرهم. أما التجربة بصفة عامة فهي امتداد للموقف الإيجابي الرسمي الذي يحكمه إخضاع الثقافي للسياسي لضبط التوازنات السياسية المرحلية.

2- التفاعل الإيجابي المجتمعي بين الأفراد والهيئات

يرجع الفضل إلى الحركة الثقافية الأمازيغية وطرحها الهوياتي في إذكاء النقاش حول قضايا التعدد اللغوي والثقافي وحول علاقة الثقافة الشعبية بالثقافة الوطنية وحول الهوية المغربية وحول مكانة اللغة والثقافة في المشروع المجتمعي.

ويمكن اعتبار حيوية النقاش حول هذه القضايا مسألة إيجابية في حد ذاتها بقطع النظر عن محتواه. فبفضل هذا النقاش انتقلت الأمازيغية كقضية من مرحلة الطابو والمحرم إلى مرحلة النقاش العلني الواسع.

فعلى المستوى العلمي يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى الملف الذي خصصته النشرة الاقتصادية والاجتماعية BESM للثقافة الشعبية سنة 1979، وإلى المكانة التي احتلتها اللغة كنتاج مجتمعي في ندوتي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1986 حول موضوع «البحث الغربي حول المجتمع المغاربي أثناء فترة الحماية» (أكتوبر) وحول موضوع «ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب» (دجنبر)[85]، وإلى الندوة الخاصة بالهوية الثقافية بالمغارب والتي عقدتها نفس المؤسسة في فبراير سنة 1990[86].

ولم يقتصر مثل هذا الاهتمام على الأوساط العلمية فحسب بل ساهمت فيه كذلك بعض الجمعيات الثقافية، فلقد اعتادت جمعية قدماء ثانوية الإمام الأصيلي مثلا عقد لقاءات سنوية بأصيلا حول قضايا الإبداع الأدبي. غير أن الأسئلة التي طرحتها الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة دفعت بهذه الجمعية في لقائها السادس المنعقد في صيف 1980 إلى الانتقال لمعالجة المواضيع الفكرية لأول مرة في تجربتها. وكان ذلك من خلال موضوع «التراث في الفكر المغربي» حيث تناولت بعض عروض الندوة التراث بجانبيه المكتوب والشفوي[87].

كما أشرف المجلس البلدي لمدينة القنيطرة على عقد ندوة حول : «الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي» من 28 شتنبر إلى 8 أكتوبر 1989[88].

وفي نفس الاتجاه نظمت جمعية موظفي كلية الآداب بالرباط أياما دراسية في مارس 1986 حول موضوع «الأدب الشعبي المغربي»[89]، بجانبيه العربي والأمازيغي. كما نظمت جمعية الشعلة ندوة بالدار البيضاء حول موضوع «الهوية جدلية الثقافة المغربية بين الخاص والعام»[90] في يونيو 1991.

ويعبر تعامل اتحاد كتاب المغرب مع الأمازيغية في هذه الفترة على طبيعة هذا التفاعل الإيجابي وحدوده. فهو يمنح العضوية للكتاب بالأمازيغية، ولكن التوجه السائد في صفوفه لا يسمح بتغيير قانونه الأساسي ليتماشى مع المساواة اللغوية والثقافية كما يدعو إلى ذلك بعض أطر الحركة الثقافية الأمازيغية[91]. إلا أن الديناميكية التي خلقها الطرح الهوياتي الأمازيغي جعلت اتحاد كتاب المغرب يتجاوز النظرة التحقيرية السائدة في

صفوفه إزاء الثقافة الشعبية كما تجلى واضحا من خلال تنظيمه ندوة بالرباط حول «مظاهر من الثقافة الشعبية» في مارس 1981 التي نظر إليها رئيس الاتحاد آنذاك كانتقال من مرحلة الشعارات والنوايا إلى مرحلة التحديد والتجسيد(92). وتعزز هذا التوجه لديه من خلال تنظيم ندوة بالدار البيضاء في فبراير 1990 حول موضوع «الثقافة والمجتمع في المغرب العربي، إشكالية الخصوصية والوحدة»(93)، قبل أن يعقد ندوة في الرباط في أبريل 1991 حول موضوع «الكتابة بالأمازيغية»(94).

وقد كان لتواجد أطر الحركة الثقافية الأمازيغية أثر واضح في بداية تحول مواقف بعض المنظمات الحقوقية كما هو الشأن بالنسبة للجمعية المغربية لحقوق الإنسان عبر بيان مؤتمرها الثاني المنعقد يوم 11 مارس 1989(95).

وبجانب الندوات انتعش النقاش في الصحف الوطنية وحول الأمازيغية بالذات(96). وبدأت تظهر بعض المواقف الفردية الإيجابية والتي تعتبر نشازا في النظرة السائدة من الأمازيغية والمهتمين بها. وتعتبر كتابات الأستاذ عبد الكبير الخطيبي من أهم هذه الآراء الفردية الإيجابية؛ فهو ينفرد بتفهمه للتعدد اللغوي والثقافي المبني على التفاعل والتداخل الثقافي وعلى فلسلة تؤمن بالتسامح الإنساني. ويشكل التعدد اللغوي والثقافي بالنسبة إليه مصدر إغناء. أما الثقافة المغربية فتتكون من مجموعة من الروافد تتكامل فيما بينها : فهي ثقافة أمازيغية، عربية، إسلامية، إفريقية وغربية. وينطلق من هذا التعدد ليؤكد على فضائل الحوار والإنصات الإيجابي سواء تعلق الأمر بمكونات الثقافة الوطنية فيما بينها أو بينها وبين الثقافات الأخرى. كما يدعو إلى تدريس اللغة الأمازيغية كلغة تراث للحفاظ على السلم اللغوي(97).

وفي نفس الاتجاه يمكن تصنيف موقف الأستاذ محمد جسوس الذي ينطلق من موقف نضالي يتصدى فيه لكل ما يحطم إنسانية الإنسان المغربي أو يطعن في إحدى المكونات الرئيسية لثقافته الأمازيغية العربية الإسلامية(98)، ليؤكد أن للمغرب لغتين وطنيتين هما العربية والأمازيغية. كما يؤكد أن الأمازيغية مسألة وطنية وحضارية تهم كل المغاربة وأنها تعرضت للإستغلال بصفتها لغة الفئات الشعبية داخل المجتمع المغربي. ويلح على القيام بنقد جريئ لمواقف الحركات الوطنية والثقافية من المسألة الثقافية عامة والأمازيغية على الخصوص. ويقترح كمخرج وضع ميثاق وطني للتنمية الثقافية يتضمن كمحور أول اختيار التعريب كاختيار استراتيجي وإدماج المطالب المتعلقة بالمسألة الأمازيغية في ذلك الميثاق وتلبيتها في أسرع وقت ممكن، ومن جملتها إنشاء معاهد للدراسات والأبحاث الأمازيغية ، وتأسيس قنوات إذاعية وتلفزية وإحداث شعب خاصة لتدريس اللغة والثقافة الأمازيغيتين... وحق تدريس اللغة الأمازيغية في إطار نظم دراسية خاصة للعائلات التي تريد ذلك(99).

وعلى ما يبدو فان التفاعل الإيجابي الفردي هو في كثير من الأحيان نتاج للاحتكاك المباشر مع أطر الحركة الثقافية الأمازيغية بالنسبة لرموز ومثقفي أحزاب الحركة الوطنية(100)، ومن ضمنهم الأستاذ عبد الكريم غلاب الذي طور موقفه إزاء الأمازيغية وطالب أن تكون لغة ثانية في التعليم العام يتعلمها قبل الفرنسية جميع المغاربة كلغة وطنية ليتعرفوا على حقيقة بلادهم وعلى تاريخها وآدابها وفنونها(101).

أما على المستوى الحزبي فقد صدرت عن الاتحاد الإشتراكي للقوات الشعبية بعض الإشارات الخجولة من خلال مقرر التعليم الصادر عن المؤتمر الوطني الثالث (دجنبر 1978) الذي طالب بتخصيص كراسي جامعية لدراسة اللهجات المحلية(102) مسايرة منه للمشروع الحكومي المقدم في نفس الفترة أمام مجلس النواب والقاضي بانشاء معهد للدراسات البربرية. إلا أن النقاش في صفوفه لم يبدأ في الواقع إلا بعد انعقاد أشغال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير في صيف 1980. وقد كشف هذا النقاش وجود توجهين داخل الحزب؛ توجه سائد يكتفي بترديد الموقف السلبي الموروث عن رواد الحركة الوطنية والذي يربط الأمازيغية والمهتمين بها بالاستعمار والمساس بالوحدة الوطنية، وتوجه مضاد ومسود يعتبر الحزب واجهة من واجهات النضال للدفاع عن طروحات الحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة، ويعتمد لبناء شرعية موقفه على التقرير الإيديولوجي للحزب الذي يستهدف إقامة مجتمع يتحرر أفراده من كافة أشكال الاستلاب، ويشدد على خطورة الاستلاب اللغوي والثقافي كعائق أمام هذا المشروع المجتمعي(103). ولقد كان لهذا الموقف المدافع عن طروحات الحركة الثقافية الأمازيغية بعض الصدى لم يمس بعض الأفراد فقط بل حتى بعض القطاعات الحزبية كما هو الشأن بالنسبة للشبيبة الاتحادية. فقد اتجهت هذه الأخيرة بالنقاش نحو العواصم الجهوية التي ساهمت في إبراز الطرح الهوياتي الأمازيغي. وهكذا عقدت الشبيبة الاتحادية بمدينة أگادير ندوة حول موضوع «الشباب وإشكالية المحافظة علي التراث الوطني» أيام 25 و27 ماي 1990، أكدت خلاصتها على ضرورة الاهتمام بالأمازيغية والسعي للمحافظة عليها كتراث وطني(104). وفي نفس المنحى اتجهت ندوتها بالناظور حول موضوع «الأمازيغية ذاكرة نضالية وأفق ديمقراطي» يومي 22 و23 دجنبر 1992 بمناسبة الذكرى 29 لرحيل البطل محمد بن عبد الكريم الخطابي(105). وقد جاء البيان الختامي لمؤتمرها الوطني الرابع والمنعقد بالدار البيضاء في فبراير 1992 ليطالب بتعميق الحوار العلمي والديمقراطي حول الخصوصيات الثقافية في تعدديتها اللغوية والإبداعية دون أن يتخلى كلية عن الرواسب السلبية حول الأمازيغية والمهتمين بها(106).

وبما أن مدينتي أگادير والناظور معقلان للحركة الثقافية الأمازيغية الناشئة فقد تفاعلت الأجهزة والهيئات الحزبية الإقليمية للاتحاد الإشتراكي للقوات الشعبية مع طروحاتها تفاعلا إيجابيا يتجلى واضحا من خلال التقرير الثقافي المقدم للمؤتمر الإقليمي الثالث

للمنطقة الجنوبية المنعقد بمدينة أگادير يومي 26 و27 دجنبر 1987. فقد أكد هذا التقرير أن الأمازيغية كواقع لسني وثقافي يشكل أهم العناصر الثقافية الشعبية لا يمكن إغفاله أو التعامل معه باستهزاء (107). أما بيان الكتابة الإقليمية الصادر على إثر اجتماع المجلس الإقليمي الموسع المنعقد بالناظور يوم 9 يونيو 1991 فقد ربط المسألة الأمازيغية بالمسألة الديمقراطية مشددا على مكانتها في تشكل الهوية الوطنية التعددية والديمقراطية (108).

ومع ذلك فإن هذا الاهتمام الفردي والقطاعي والجهوي لم يستطع أن يؤثر في النظرة العامة للحزب التي مازالت خاضعة لرواسب الموقف السلبي الموروث عن الحركة الوطنية.

ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للتوجه السياسي الإيديولوجي التنظيمي الذي يستلهم التحليل الماركسي والمتحرر نسبيا من رواسب إيديولوجية الحركة الوطنية في المجال الثقافي كما هو الشأن بالنسبة لتيار إلى الأمام. فقد أفضت النقاشات داخل السجن المركزي بالقنيطرة بهذا التيار إلى أخذ الخصوصية الأمازيغية لغة وثقافة بعين الاعتبار وتأكيد أهميتها في الواقع المغربي والاعتماد عليها لبناء مشروع مجتمعي جديد يستند على التصور الماركسي. ويرجع الفضل في ذلك لشخص أبراهام السرفاتي الذي كتب كتابا نشره في هولندا سنة 1987 يتضمن هذا الموقف الإيجابي باسم مستعار هو مجدي مجيد (109)، عنوانه «الصراع الطبقي في المغرب منذ الاستقلال» (110).

ويقال نفس الشيء بالنسبة لحزب التقدم والاشتراكية الذي ينهل من نفس الإيديولوجية. وهذا ما يفسر الموقف الإيجابي الذي عبر عنه أمينه العام في أول مهرجان خطابي بعد حصول الحزب على الشرعية القانونية سنة 1974 في أفق تهييء مؤتمره الوطني (111). فقد طالب الحزب في مؤتمره الوطني المنعقد بالدار البيضاء في فبراير 1975 بضرورة الحفاظ على الأدب الشعبي المكتوب والشفوي وعلى الموسيقى والرقص والفنون الشعبية المختلفة والآثار القديمة؛ كما طالب بإنشاء كراسي جامعية ومعاهد خاصة للبحث في هذه المجالات (112). وقد سارت الأطروحة المصادق عليها من طرف المؤتمر الوطني الثاني للحزب المنعقد بالدار البيضاء في فبراير 1979 في نفس الاتجاه، فقد أكدت هذه الأطروحة تحت عنوان «الوحدة الوطنية في إطار التنوع الثقافي» على أن الموقف الوطني الثوري يقتضي الاعتراف بالخصائص البربرية للتراث لتقوية النضال الوطني الديمقراطي ولتدعيم الوحدة الوطنية. وهو ما يفترض تدريس هذا التراث على المستوى الجامعي والعناية به على مستوى وسائل الإعلام (113).

وفي ظل الأجواء التي صاحبت إحالة مشروع معهد الدراسات البربرية من طرف الحكومة على مجلس النواب سنة 1978 نشر الحزب في جريدة Albayane في شهر ماي دراسة تسلط مزيدا من الأضواء على موقفه تحت عنوان «اللغات والثقافات البربرية جزء لا يتجزأ من التراث الوطني». وقد تم نقلها إلى العربية وإعادة طبعها في كراسة سنة بعد

ذلك بمناسبة أحداث الربيع الأمازيغي (تيزي ووزو أبريل 1980)(114). وحسب هذه الدراسة فإن وحدة الأمة المغربية التي تكونت من خلال نضال دام آلاف السنين على تراب وطني واحد ومن عناصر مختلفة قد توطدت في المعركة ضد الأمبريالية(115). ولا ينفي ذلك وجود مشاكل موضوعية تطرح على صعيد اللامساواة في التنمية الجهوية والتراث الثقافي والتنوع اللغوي والرواسب الاجتماعية العتيقة(116).

وتبرز الدراسة بالنسبة للجانب الثقافي تنكر السياسة الرسمية في الواقع للتراث الثقافي البربري اللهم عندما يلائم رغباتها. فقد قامت هذه السلطات بحذف الدراسات البربرية في الميدان الجامعي لكنها تستغل قناة الإذاعة البربرية في الدعاية للسياسة الحكومية كما تقوم بتقديم الفلكلور الأصيل في شكل مشوه(117).

أما الموقف النضالي الصائب حسب الكراسة فهو الاعتراف بقيمة وأهمية كل عناصر التراث الوطني بصفتها تركة للأمة كلها، مما يفرض الاعتناء بكل عناصره ومركباته العربية والبربرية والحفاظ عليها وجعلها في متناول الجميع. ويستدعي ذلك تأسيس المتاحف والتشجيع المادي للأبحاث في جميع الميادين اللغوية والسوسيولوجية والموسيقية والأدبية الشفاهية الشعبية وإحداث معاهد بجانب الجامعات وإحداث كراسي علمية للغات البربرية لإنصاف اللغات المحلية. كما يجب أن تعطى إمكانية التعبير أمام المحاكم للمواطنين باللغة البربرية إذا تطلبت الظروف ذلك لتقريب القضاء من المتقاضين(118).

وفي الأخير فإن تسليط الأضواء على التفاعل مع الطرح الهوياتي الأمازيغي ليس الغرض منه إبراز كل تفاصيل وجزئيات هذا التفاعل، وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الفردي. إن الهدف المتوخى هو تقديم صورة عامة عن هذا التفاعل يتم بواسطتها التعرف على الدينامية الجديدة التي أحدثها هذا الطرح في الساحة السياسية والثقافية الوطنية. وهي دينامية وضعت قضايا اللغة والثقافة والهوية في صلب انشغالات المجتمع.

هوامش الفصل السادس

1) Paul Henry... La culture.. op. cit. p: 359.

2) انطلق سؤال الزمان المغربي للأستاذ محمد زنيبر من مقولة الجابري التي تدعو إلى إماتة اللهجات ومن مقولة عمر بن جلون تؤكد أنه من الهزيل أن تتكلم عن تصفية اللهجات بجرة قلم. ليتسا ل عن مدى اختلاف مواقف الحزب عن موقفي عمر بن جلون والجابري، فأجاب محمد زنيبر : إن هذه القضية في الواقع لا يوجد فيها رأي رسمي إلى الآن، وكل ما هنالك هي قضية مطروحة بين المنتمين لهذا الحزب وتختلف فيها الآراء فعلا لأن هنالك من ينظر إليها من منظور الوحدة الوطنية وهناك من ينظر إليها من منظور تحرير الفرد المغربي وإبعاد كل أشكال الاستلاب من ساحته.

ويبدو من خلال جواب محمد زنيبر أنه ينظر إلى الموضوع من زاوية الوحدة الوطنية إذ اعتبر أن المشكل مفتعل ويستغله البعض لأغراض الاستقطاب السياسي.

انظر الزمان المغربي : الثقافة في برامج الأحزاب السياسية (3) حزب الاتحاد الاشتراكي؛ حوار مع الأستاذ محمد زنيبر، الزمان المغربي عدد 6 و7 ربيع 1981 ص : 15 و16.

3) علال الأزهر؛ المسألة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي. دار الخطابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1984، 139 صفحة.

4) استقى الأزهر لفظة «النزعة» من مطبوع لحزب التقدم والاشتراكية يتحدث عن نزعة السياسية البربرية داخل القوى الرجعية قاصدا بذلك الحركة الشعبية التي تستغل الوعي التقليدي الأمازيغي في الدفاع عن الهوية الأمازيغية كما رأينا في الفصل الأول. وقد عمم علال الأزهر هذا المعنى على الحركة الثقافية الأمازيغية ككل من موقع الخصم الذي يعتقد أن بروزها لمن شأنه أن يعيق مشروعه الوحدوي العروبي المنشود.

انظر حزب التقدم والاشتراكية؛ اللغات والثقافات الأمازيغية جزء لا يتجزأ من التراث المغربي، مطبوعات البيان، 1980، ص : 32.

5) علال الأزهر؛ المرجع نفسع، ص : 20.

6) المرجع نفسه، ص : 54 إلى 70.

7) المرجع نفسه، ص : 93.

8) المرجع نفسه، ص : 103.

9) المرجع نفسه، ص : 99.

وقد دافع عبد الكريم غلاب عن موقف مشابه عندما ربط الثقافة الوطنية باللغة الوطنية التي هي العربية، واعتبرها لغة التلقين الوحيدة في المدرسة التي ستتمكن بواسطتها من محاربة الغزو الثقافي الأجنبي، واجتياز مرحلة التخلف الثقافي واللغوي متسائلا في الأخير لماذا يقع العرب في مشكلة ثقافية معرفية عن طريق مشكلة لغوية مصطنعة؟ ليجيب إنه التخلف!

عبد الكريم غلاب : «اللغة والمسألة الثقافية»، آفاق 1، يناير 1992، ص : 91.

10) علال الأزهر، المرجع نفسه، ص : 97 ـ 98.

11) المرجع نفسه، ص : 91.
12) المرجع نفسه، ص : 95.
13) المرجع نفسه، ص : 98.
14) المرجع نفسه، ص : 103.
15) المرجع نفسه، ص : 105.
16) المرجع نفسه، ص : 103.
يختلف بعض القوميين العرب المشارقة مع هذه النظرة. فهم لا يعتبرون اللغات من عوائق الوحدة حتى ولو تم وضعها في مرتبة العائق الثانوي. وينطلقون من ذلك من كون البربرية من بقايا العربية القديمة.
انظر ناجي علوش؛ الوحدة العربية ، المشكلات والعوائق. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1991، ص : 99.
17) فريد نعيمي؛ تساؤلات حول الخصوصيات اللسانية بشمال افريقيا ، أنوال الثقافي، عدد 17، 7 دجنبر 1985.
18) ع. ، في الوحدة والتجزئة، أنوال الثقافي، عدد 17.
19) المرجع نفسه.
20) أحمد أوبلحاج؛ بهتان ثقافي لمسخ سياسي. الثقافة الجديدة، العدد 14، 1979، ص : 4 إلى 21.
21) المرجع نفسه، ص : 12.
ومعلوم أن ربط طرح التمايز الأمازيغي بالاستعمار فكرة رائجة لدى التوجه العروبي. فحسب محمد المختار العرباوي فان الفكرة البربرية التي يروّج لها في بعض الجهات والأقطار وفي أوساط سياسية وثقافية وتعليمية تحت شعار «حق المغايرة الثقافية» هي معول جديد للهدم وشكل آخر من أشكال النزعة البربرية التي خلقها الاستعمار وما يزال حتى الآن يغذيها ويروج لها... وتتجلى أضرار دعاة النزعة البربرية فيما يقومون به من نشاط في المجالات السياسية والتعليمية والثقافية إلخ.. ويوصي المؤلف الحركة الديمقراطية التقدمية الوحدوية في بلاد المغرب العربي بأن تتصدى لهؤلاء ولفكرهم التخريبي وانحرافاته.
ويدخل بحثه في ذلك الاتجاه، فهو يريد أن يكشف من خلاله أولا أطروحات المستعمر والأدوار التي قام بها من تحريف الحقائق وزرع الانقسام وابتكار النزعة البربرية كأخطر عامل للهدم والتقويض. وسيتناول ثانيا القضية البربرية من الناحية العلمية لمعرفة أصل البربر وحقيقة انتمائهم.
انظر محمد المختار العرباوي؛ البربر عرب قدامى، في جذور المسألة القومية. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، الطبعة الأولى، 1993، ص : 7.8.
22) ع. أي تعدد لأي وحدة؟، أنوال الثقافي، عدد 19، 8 مارس 1986.
23) مجلة الفكر الديمقراطي، عبد الصمد بلكبير (حوار مع) حول المشهد الثقافي في المغرب. أنوال عدد 16 شتنبر 1989.
24) عبد الصمد بلكبير؛ «حول مفهوم الثقافة الشعبية»، المجلس البلدي لمدينة القنيطرة، الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي، مطبعة المعارف الجديدة، 1991، ص : 16.15.
ومعلوم أن الأستاذ عبد المصد بلكبير هو نفسه الذي وقع باسم أحمد أوبلحاج وباسم السيد ع. وقد أصر على التمسك بمجمل أفكاره حول الطرح الهوياتي الأمازيغي وعبر عنها، باسم منظمة العمل الديمقراطي الشعبي بمجلس النواب أثناء مناقشة الميزانية الفرعية لوزارة الشوؤن الثقافية في أكتوبر 1993، حيث قال : «إن الدفاع عن الثقافة واللغة الأمازيغيتين لا يكون ولا يتم حقا بغير الدفاع أولا وقبل كل شيء عن سيادة اللغة الوطنية القومية، وإلا سقط موضوعيا بغض النظر عن النوايا والمقاصد في الدفاع عن الوضع الراهن..

بل وتعميق أزمته وما تشهده جارتنا... الجزائر ليس بعيدا في بعض جذوره عن هذه المسألة».
«إن غرب اليوم الذي يتحدث عن الحق في الاختلاف الثقافي واللغوي لم يتمكن من بلوغ ذلك إلا بعد إنجاز خلال قرون الدولة المركزية الوطنية والعصرية المستقلة... بل وبدأ في بناء الدولة ما فوق وطنية. لا يعني ذلك أن نزكي الوضع الثقافي اللغوي الراهن والذي يعتبر المسؤول الأول عن إنتاج سؤال فاسد وجواب أكثر فسادا وإفسادا».
عبد الصمد بلكبير، مناقشة الميزانية الفرعية لوزارة الشوؤن الثقافية، دورة أكتوبر 1993، أنوال عدد 20 و21 فبراير 1994.

25) عبد الإله بلقزيز، العربية والعروبة تحت مطرقة عبد الله زريقة، الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي، عدد 25 / 9 / 1985.

26) انظر الفصل الأول صفحة 35 إلى 41.

27) عبد الله بونفور؛ الدولة الوحدوية ووضعية اللغة الأمازيغية، أنوال الثقافي، عدد 19 ، 8 مارس 1986.

28) Coulon Christian, idéologie jacobine état et éthnicité, Pluriel n°17, 1979, pp: 5-9.

29) لنفي التمايز اللغوي والثقافي الأمازيغي كثيرا ما يتم الاعتماد على فرضية الأصل العربي اليمني للأمازيغية والأمازيغ.
- انظر أحمد بودهان، سوسيولوجية اللهجات الأمازيغية بالمغرب؛ العلم الثقافي، عدد 9 يوليوز 1982.
- أحمد العلوي، حول تاريخ العربية : الحميريون وثمازيغن. مجلة أبعاد فكرية العدد 1، 1989، ص : 56 إلى 62.
- حميد المصمودي : شرقية البربر، مجلة تاريخ المغرب، العدد 2، السنة الثانية، 1982، ص : 5 إلى 30.
- وانظر في نقد هذه الأطروحات النافية للتمايز الأمازيغي
الحسين المجاهد : عن اللغات الحميرية بالمغرب. مجلة أبعاد فكرية، العدد 2، 1989، ص : 112 إلى 122.

30) Coulon Christian, idéologie.. op. cit. , pp: 13-19.

31) من بين النصوص التي قام السيد عبد العالي الودغيري بترجمتها وإعادة نشرها في جريدة العلم نجد:
- مقال لبول مارتي صدر سنة 1924 حول السياسة التعليمية واللغوية بالمغرب. العلم 30 مارس 1992.
- دورية الماريشال ليوطي المؤرخة ب 16 يونيو 1921. العلم فاتح يونيو 1992.
- مقال لموريس لوگلاي حول المدرسة الفرنسية والسياسة البربرية صدر سنة 1921. العلم 14 فبراير 1993.

32) Alaoui Ahmed, Il y'a 56 ans le Dahir Berbère, (Editorial) Le Matin du Sahara 16 Mai 1986.

33) نشرت الأسبوعية الإسبانية المجتمع المدرسي التي يصدرها مركز المنشورات بوزارة التربية والعلوم الإنسانية الإسبانية في عدد 27 ماي 1987 تحقيقا حول التعليم في مدينتي سبتة مليلية المحتلتين يبرز أن اللغة الأمازيغية هي اللغة الأم لأغلبية الأطفال المسلمين بالمدينتين. وأنه يتعين تبعا لذلك تدريسها. وقد أورد بوغالب العطار هذه المعطيات وعلق عليها قائلا «إن الأجهزة الإدارية والإسبانية في مدينتي سبتة ومليلية تسعى إلى إحياء الظهير البربري عن طريق اتخاذها قرارا بتعليم اللهجة البربرية.
بوغالب العطار، انبعاث الظهير البربري في مدينتي سبتة ومليلية. الاتحاد الاشتراكي 17 دجنبر 1987.

34) كتب السيد بوهلال نقدا لفرقة أوسمان الغنائية في جريدة المحرر بتاريخ 3 أبريل 1976. وانتقل السيد محمد مستاوي إلى مقر الجريدة يوم 5 أبريل 1976 وسلم لهيئة التحرير ردا يناقش آراء بوهلال حول الفرقة وطريقة غنائها، ثم كرر الزيارة عدة مرات آملا أن يتم نشر رده. وبعد أن تيقن من استحالة نشر مقاله قام

بنشره في أسبوعية العدالة تحت عنوان «الرقابة المعاكسة» وقد أخذ فيه عن المحرر عدم احترامها للنقد الهادف مما حولها في نظره من صحيفة وطنية إلى نشرة خاصة.
انظر ابن البادية، "الرقابة المعاكسة"، العدالة عدد 11 يونيو 1976.
وقد كتب الأستاذ عبد الكريم غلاب ردا على كتاب الأستاذ شفيق حول «لمحة عن ثلاثة وثلاثون قرنا من تاريخ الأمازيغيين» في حديث الأربعاء بجريدة العلم، وقد بعث الأستاذ إبراهيم أخياط برد له على ما كتبه غلاب لجريدتي العلم والاتحاد الاشتراكي موضحا فيه أن غلاب يستخف بالكتاب وبصاحبه الذي يتهمه ضمنيا بالتفرقة وبمعاداة العروبة والإسلام. ولم تهتم الصحيفتان برده، فاضطر إلى نشره بالأسبوع الصحفي.
انظر إبراهيم أخياط، رد على عبد الكريم غلاب، رفضت نشره العلم والاتحاد الاشتراكي، الأسبوع الصحفي عدد 22 دجنبر 1989.

35) في حوار مع جريدة لوبنيون عدد 11 أكتوبر1976 أجاب الفنان عمر السيد من فرقة ناس الغيوان عن سؤال حول رأيه في تجربة أوسمان الغنائية قائلا : أعتقد أنها تجربة محرجة وقد تكون خطيرة وأجد شخصيا وأنا بربري أن أوسمان تغني بربرية صعبة وغير مفهومة. إن الغناء بالبربرية وحدها يعني عدم الأخذ بعين الاعتبار الواقع المغربي. لقد كان على مجموعة أوسمان أن تغني النصف بالبربرية والنصف الآخر بالعربية لتفادي التفرقة التي قد تثير الشكوك. فالواقع المغربي ليس متميزا إلى هذا الحد.
L'opinion, (entretien avec) Omar Essaid, L'opinion 10 Novembre 1976.

36) اقترح السيد فضول الصائغ في جريدة الاتحاد الاشتراكي تغيير اسم كازابلانكا لأنه اسم استعماري أطلقه عليها البرتغال ويضيف أن هذا الإسم الاستعماري قد تغلب على الإسم الأصلي الذي هو أنفا والذي مازال يطلق على جزء من المدينة. ومع ذلك فهو لم يقترح الرجوع إلى هذا الإسم الأصلي، بل اقترح مجموعة من الأسماء كبديل ومنها : وادي المخازن، أو عبد المالك السعدي أو السعيدية.
فضول الصائغ، وجهة نظر، الاتحاد الاشتراكي، عدد 15 يوليوز 1985.

37) في سنة 1985 أصدرت وزارة البريد طابعا بريديا يحمل صورة كلب ومكتوب عليه بالحروف العربية واللاتينية كلمة أيدي أي الكلب بالأمازيغية. ونشرت جريدة الاتحاد الاشتراكي تعليقا على ذلك الطابع البريدي في ركن نقطة نظام ندد فيه صاحبه باصرار البعض على تحويل طابع بريدي إلى بوثقة للروح العشائرية. واعتبر ذلك استهتارا واستفزازا للمشاعر الجماعية لكافة المواطنين الذين تصهرهم هموم واحدة وتطلعات مشتركة وتوجه الجريدة النداء لمن يهمهم الأمر من أجل احترام المشاعر وتحمل المسؤوليات.
نقطة نظام (غير موقعة) الاتحاد الاشتراكي، عدد 15 يناير 1985.

38) كتب المعلق على البرامج التلفزيونية في جريدة الاتحاد الاشتراكي السيد عبد الكريم الأمراني ينصح قراءه بعدم فتح جهاز التلفزيون للاستماع إلى أحفاد ليوطي ويعني بذلك برنامج كنوز الذي يعده ويقدمه الأستاذ عمر أمرير في القناة الأولى حول الفنون الشعبية. وقد صرح لي السيد محمد إقبال وهو مناضل اتحادي من قطاع التجار الصغار بالدار البيضاء يوم السبت 31 مارس 1989 أن ذلك الاتهام قد أثار ضجة كبرى في أوساط التجار السوسيين بالدار البيضاء، كما تلقت الجريدة سيلا من الاحتجاجات رفضت نشرها.
وعلى إثر ذلك يقول إقبال اتصلنا بالسيد أحمد أخميس وكلفناه بالقيام بمجموعة من الاستجوابات مع المغنيين الشعبيين (الروايس) المنحدرين من سوس نشرتها جريدة الحزب سنتي 1988 و1989.
انظر أحمد أخميس
- حوار مع أعراب أتيكي. الملحق الأسبوعي للاتحاد الاشتراكي عدد 10 شتنبر 1988.
- حوار مع رقية الدمسيرية، الاتحاد الاشتراكي عدد 18 شتنبر 1988.
- ترجمة مقاطع من قصائد مجموعة أرشاش. الاتحاد الاشتراكي عدد 20 يناير 1989.

- حوار مع علي شوهاد. الاتحاد الاشتراكي عدد 18 يونيو 1989.
ولقد اعتبر أطر الحركة الثقافية الأمازيغية المتتبعين لمجال الشعر والغناء، أن أحمد أخميس قد تطفل على موضوع لا يعرف أبجدياته ويكتب فيه بغرض تصفية الحسابات مع الجمعيات الثقافية الأمازيغية ومع كتاب الأمازيغية الذين نشروا دواوينهم أنذاك.
انظر محمد مستاوي، توضيحات حول ما نشره أحمد أخميس عن الأغنية الأمازيغية، الاتحاد الاشتراكي عدد 21 غشت 1989.
وانظر أيضا علي شوهاد. بيان حقيقة. الأسبوع الصحفي عدد 21 يوليوز 1989.

39) عبد الكريم غلاب، الشخصية المغربية، مذكرات العلم. العلم 12 أكتوبر 1977.
ويؤكد غلاب عل نفس الفكرة إذ يلح في مؤلف آخر أن الشخصية المغربية قد تكونت بعد الفتح العربي الإسلامي من ركيزتين هما الإسلام والعربية.
انظر عبد الكريم غلاب، في الثقافة الإسلامية والآداب القرآنية، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1992، ص : 183 إلى 191.

40) محمد عابد الجابري، يقظة الوعي العروبي في المغرب، مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية. الاتحاد الاشتراكي، عدد 19 ماي 1986.

41)عبد الكريم غلاب، ضعف الوعي القومي العربي في المغرب العربي، لماذا؟ حديث الأربعاء، العلم عدد 28 ماي 1986.

42) محمد عابد الجابري، الثقافة والوعي الوحدوي في المغرب العربي. الاتحاد الاشتراكي عدد 16 يوليوز 1985.

43) يحدد عبد العالي الودغيري المقولات اللغوية لعلال الفاسي في خمس :
1 - لابد للمغرب من لغة وطنية واحدة تكون رمزا لثقافته وتجسيدا لهويته وتوحيدا لمفاهيم أبنائه وتصوراتهم.
2 - إن هذه اللغة الوطنية لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية مادام المغرب بلد عربي مسلم ومادامت العربية رمزا لهويته الإسلامية العربية.
3 - يجب أن تكون هذه العربية هي العربية الفصحى التي تتفاهم بها جميع الشعوب العربية، أما العربية الدارجة فهي عامل تفرقة وليست عامل توحيد.
4 - يجب نشر هذه الفصحى بواسطة منهج للتعريب يشمل المدرسة والإدارة والحياة العامة.
5 - وهذا التعريب ضروري لاستعادة الهوية المغربية ومواجهة الغزو الثقافي الأجنبي.
عبد العالي الودغيري، اللغة والهوية عند علال الفاسي. العلم الثقافي عدد 2 ماي 1987.

44) نشرت جريدة العلم عدد 4 أبريل 1956 مراسلة لطالب في القاهرة مناضل في حزب الاستقلال تدور حول الوحدة اللسنية في المغرب وقد طالب هذا الطالب المناضل بازالة البربرية من التعليم ووقف البث الإذاعي البربري في راديو المغرب.
أورده
Belhaj Ahmed, Les partis politiques dans le Maroc indépendant, Thèse de Doctorat d'Etat, Paris XII, 1975, p: 68.

45) ع. آيت زولبط، في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية. أمازيغ العدد الأول 1982، ص: 62 إلى 76.

46) المرجع نفسه ، ص : 62 إلى 68.

47) المرجع نفسه. ص : 67 و68 و69.
48) المرجع نفسه. ص : 69.
49) المرجع نفسه. ص : 72.
50) المرجع نفسه. ص : 73.
51) المرجع نفسه. ص : 74.
52) الصفحة نفسها.
53) المرجع نفسه. ص : 75 و76.
54) البلاغ المغربي، لماذا اعتقال علي صدقي؟ البلاغ المغربي عدد 20 يوليوز 1982.
55) رشيد الأطراسي، مبارك بوناني، وضعية الأمازيغية بين محاكمتي علي صدقي وتبلتي (1982 ـ 1994). بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، السنة الجامعية 1994 ـ 1995، ص : 9 و10.
56) المرجع نفسه، ص : 13 إلى 17.
57) تتكون هيأة الدفاع من السادة الأساتذة من نقابة الرباط : الصادق العربي الشتوكي، عائشة القرشي، صلاح الدين الروندا، مائي حمادي، إدريس الحسين، عبد الرحمان بن عمرو، عبد الله الهدالي، المامون محمد، الصالحي لحسن، وحسن إد بلقاسم. ومن نقابة أكادير السادة الأساتذة : عبد المجيد الكتاني، أحمد مطيع، عبد اللطيف وهبي. بالإضافة إلى الأساتذة : جوهر محمد من خريبكة، وأحمد أبادر من مراكش والماضي مومن من برشيد.
المرجع نفسه ص : 18.
58) المرجع نفسه، ص : 18 إلى 21.
59) البلاغ المغربي، لماذا اعتقال علي صدقي؟ العدد نفسه.
60) شكل تصريح المحجوبي أحرضان لجريدة البايس عدد 18 ماي 1985، بداية النهاية لعملية الضبط السياسي للأمين العام للحركة الشعبية انتهت بازاحته من قيادة الحركة سنة بعد ذلك. هذا ولقد اتهم أحرضان في هذا الاستجواب ما سماه بتجار الاستقلال بكونهم المسؤولين عن الوضعية الحالية التي يعرفها المغرب بما فيها الكارثة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية. وأضاف في نفس التصريح أن الملك هو الحكم في البلاد غير أن الحكم في مباراة لكرة القدم لا يتعين عليه أن ينحاز. وقد رد عليه إدريس القيطوني مدير جريدة لوبينيون مطالبا السلطات بالعمل على احترام القانون ومؤكدا على أن حزب الاستقلال حزب وطني يناضل في الواجهة الداخلية والخارجية دون تمييز بين عرب وبربر من أجل تحقيق التعادلية. وأخذ على أحرضان الذي وصفه بالإقطاعي حنينه إلى مغرب 1955 في نسة 1985 رغم التغيرات التي لحقت به. كما اتهمه في نفس التصريح أنه لا يمثل الحركة الشعبية إذ أن كثيرا من مسؤولي هذه الحركة عارضوا موقفه وسلوكه.
Idrissi Kaitouni Mohamed. Duvigations. L'Opinion 23 Mai 1985.
61) حسب مصطفى القادري فان محمد الدويري الذي قام بتعريب وزارة الأشغال العمومية التي يشرف عليها لتطبيق برنامج الحزب في التعريب قد اصطدم بالسيد المحجوبي أحرضان وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية؛ فقد أخذ أحرضان الكلمة في مجلس حكومي باللغة الفرنسية، فقاطعه الدويري وطالبه بالحديث بالعربية كلغة وطنية، فبدأ أحرضان يتحدث باللغة الأمازيغية، فوقع الشنآن بين الرجلين، وتوقف المجلس الحكومي...
El Qadery... op. cit. p:78.
62) حسب مجلة تيفاوت، كلما أثير موضوع الأمازيغية في المجالس الحكومية إلا وحدثت مواجهة بين موقف السيد المحجوبي أحرضان (من الحركة الشعبية) المدافع وموقف السيد محمد الدويري (من حزب

الاستقلال) المعارض. وحسما للنقاش الذي كان يخيم بظلاله على الانسجام الحكومي اقترح وزير الداخلية آنذاك الدكتور محمد بنهيمة أن يلجأ إلى طرف ثالث مطلع على المسألة الأمازيغية ومعروف بالنزاهة الفكرية ليعد له تقريرا في الموضوع من أجل تقديمه إلى الحكومة.
انظر تيفاوت، العدد الثامن، ربيع 1996، ص : 61.

63) هناك ثلاث عوامل تفرض تدريس الأمازيغية حسب تقرير محمد شفيق أولها أن اللغة الأمازيغية هي إحدى اللغات التي ساهمت في نشر العقيدة الإسلامية مضحية في سبيل ذلك.
ويتجسد العامل الثاني في وجود تيار في الرأي العام ما فتئ يتساءل عن سبب إهمال الأمازيغية إهمالا تاما.
أما العامل الثالث فهو عبارة عن مجموعة من الأسباب الموضوعية هي : أن كل شعوب العالم تهتم حاليا بجمع عناصر تراثها، كما أن الحفاظ على الأمازيغية سيجعل المغرب يحصل على مكاسب سياسية في الشمال الافريقي وبلدان الساحل الصحراوي حيث يوجد ناطقون بالأمازيغية، كما أن معرفة الأمازيغية ستفيد المؤرخين والجغرافيين واللغويين وعلماء الاجتماع، كما سيعزز تدريسها التلاحم الإجتماعي والوحدة الوطنية.
محمد شفيق، تقرير حول ضرورة العناية باللغة الأمازيغية وضرورة تدريسها للمغاربة كافة. مجلة تيفاوت العدد الثامن، ربيع 1996، ص : 61 إلى 59.

64) حسب تقرير الأستاذ شفيق فان المرحلة الأولى من مراحل تدريس الأمازيغية هي مرحلة انتقالية يتم فيها إحداث كراسي للأمازيغية في كليات الآداب وإحداث معهد عالي تكون مهمته :
- جمع شتات الأمازيغية وصياغة قواعدها في قوالب جديدة يعبر عنها باللغة العربية.
- وضع قاموس علمي يرجع إليه كل متعلم للغة.
- إحصاء رجال التعليم العارفين للأمازيغية.
- العمل على إحداث الوسائل البيداغوجية للتدريس.
- تنظيم تدريب للمعلمين والأساتذة.
أما مهمة الشعب في الكليات فهي :
- التعاون مع المعهد لإحضار الجهاز البيداغوجي.
- استقصاء البحوث واستيعابها في نطاق الدراسات المتعلقة باللسانيات.
- تلقين مبادئ الأمازيغية لطلاب التاريخ والجغرافية وعلم الاجتماع واللغة العربية.
وتتراوح مدة هذه المرحلة الانتقالية من ثلاث إلى أربع سنوات.
أما في المرحلة الثانية فسيتم إدماج الأمازيغية في التعليم الثانوي على أساس ساعتين في الأسبوع.
وسيتم في المرحلة الثالثة إدماج الأمازيغية في التعليم الابتدائي على أساس ساعتين في الأسبوع كذلك.
محمد شفيق، المرجع نفسه، ص : 59.

65) حسن إد بلقاسم، حول الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1992، ص : 23.

66) ينص الفصل 11 مكرر المتمم لمرسوم 17 أكتوبر 1975 المحدد لاختصاصات المؤسسات الجامعية ولائحة الشهادات التي تتولى تحضيرها وتسليمها على ما يلي :
« تناط بمعهد الدراسات والأبحاث في اللغة البربرية مهمة الحفاظ على هذه اللغة والعمل على انفتاحها وتخليدها كجزء لا يتجزأ من التراث الوطني. ويقوم لأجل هذه الغاية :
- باحصاء اللغة البربرية من كل جوانبها بمجموع التراب الوطني.
- بجمع كل ما يتعلق بالأغاني والأشعار والقصص والأمثال والأقوال المأثورة لمختلف لهجات اللغة البربرية.

- بجرد مفردات مختلف اللهجات البربرية بالمغرب.
- بالمساهمة في تهييء أطلس لغوي وطني بتعاون مع معهد الدراسات والأبحاث لأجل العريب وكل مؤسسة مختصة.
- بالعمل على تطابق الأعمال اللغوية البربرية مع الأعمال اللغوية العربية في إطار إغنائهما المتبادل وتنمية الهوية الثقافية المشتركة.
- بتهييء وسائل تعليم اللغة البربرية بمختلف جوانبها والعمل على نشرها.
- بالسهر على تنظيم دروس في اللغة البربرية.
- بالسهر على نشر وإذاعة أعماله وأبحاث».

انظر حسن إد بلقاسم، «الحقوق اللغوية والثقافية ومشروع مرسوم معهد الدراسات الأمازيغية»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الثالثة، مرجع سابق، ص : 339.

67) محمد معتصم، تدخل باسم فريق الأصالة، الجريدة الرسمية، مداولات مجلس النواب، العدد 15، دورة أكتوبر 1978، 30 يونيو 1979، ص : 674 و 675.

68) Chafik Mohammed; (traduction du discours prononcé par) à l'occasion de son entrée à l'Académie du Royaume du Maroc, amazigh, n°5, 1981, pp: 12-18.

69) amazigh, n°3 et 4, 1980, p: 123.

70) رحب السيد أحمد العلوي في افتتاحية جريدة صباح الصحراء بصدور مجلة أمازيغ مؤكدا على أهميتها في إبراز الخصوصيات المغربية.

Alaoui Ahmed, éditorial, le Matin du Sahara, 23/3/1980.

كما أكد في افتتاحية أخرى ليوميته المسائية Maroc Soir على ضرورة إحداث معهد الدراسات البربرية للحفاظ على الثقافة البربرية التي تشكل بالنسبة إليه نصف ثقافة المغرب وحضارته. وطالب بتأهيل هذه الثقافة لتعزيز ثقافتنا الوطنية التي تحققت بفضل الإسلام والعروبة منذ تأسيس الدولة الإدريسية.

Alaoui Ahmed, éditorial, Maroc Soir, 28/3/1980.

71) Aherdan Mahjoubi, La concéption de l'Etat ou la moralité du pouvoir, (éditorial), amazigh, n°2, 1980, pp: 3-6.

72) Aherdan Mahjoubi, volonté d'être, (éditorial), amazigh, n 6, 1981, pp: 7-8.

73) انظر رسومات أحرضان على غلاف العددين السادس والتاسع وفي الصفحتين 47 و 49 في العدد الخامس.

74) Aherdan Mahjoubi,

ceux qui veulent me tuer, amazigh, n -°1, 1980, pp: 7-14.

que doit faire l'aigle, amazigh, n -°2, 1980, pp: 36-39.

l'aigle... dépôt sacré délapidé, amazigh, n °et 4, 1980, pp:28-32. 3

l'aigle -,suite, amazigh, n °5, 1981, pp: 20-27.

l'aigle, le chêne rapporte à l'aigle le récit du père de Moh Mohi, amazigh, n 6, 1981, pp: 25.-20

Iguider, amazigh, n 7, 1981, pp: 17-21. -

Iguider, amazigh, n 8, 1982, pp: 19-23. -

Iguider, amazigh, n 9, 1982, pp: 14-17. -

75) Boukous Ahmed; société, langues et cultures au Maroc, enjeux symboliques, publication de la Facult des Lettres et des sciences humaines de Rabat, 1995, pp: 156-157.

76) Aherdan Ouzzin,

du conte à la légende, le culte de l'odyssée, amazigh, n -°2, 1980, pp : 85.-76

amazigh, n - 3 et 4, 1981, pp: 85-91,

amazigh, n - 5, 1981, pp: 111-117.

amazigh, n - 6, 1981, pp: 91-96.

amazigh, n - 7 ,1981, pp: 78-82.

77) Aherdan Meriem,

- le festival des arts populaires à Marrakech, amazigh n°1, pp: 63-67.
- Sur les traces de notre culture, amazigh n°2, pp: 61-68.
- Sur les traces de notre culture, amazigh n°3 et 4, pp: 59-72.
- Sur les traces de notre culture la musique, amazigh n°5, pp: 87-93.
- Signes symboliques et peinture corporelle, amazigh n°6, pp: 76-86.
- Les bijoux au Maghreb, amazigh n°8, pp: 77-84.
- Les bijoux au Maghreb (suite), amazigh n°9, pp: 67-75.

78) Oukassi Khadija, essai de monographie analytique la revue amazigh (1980-1982), Institut supérieur du journalisme 1983-1984, pp: 32-33.

79) المرجع نفسه، ص : 51 .

80) انظر مثلا مقال باسو في العدد التاسع والذي أعاد فيه بشكل مبسط خصائص اللغات التي تضمنها المقال الشهير لبوكوس في النشرة الاقتصادية والاجتماعية لسنة 1979 والمتعلق بالمعيارية والاستقلالية والتاريخية والحيوية.

Bassou B. , Tamazight langue, dialecte ou patois?, amazigh n°9, 1982, pp: 53-60.

81) من بين هذه الدراسات يمكن الإشارة إلى دراسة الحسين أطبجي حول الحكاية في العددين السابع والثامن.

Atabji Lahoucine,

-Les contes berbères, amazigh n°7, pp: 70-77.
- amazigh, n°8, pp: 71-75.

82) Chafik Mohammed,

- Strucure socio-linguistique de l'arabe marocain, amazigh n°1, pp: 68-70.
- Initiation au tifinagh, amazigh, n°1, pp: 71-82.
- Structure socio-linguistique de l'arabe maroain, amazigh, n°2; pp: 40-46.
- pour que vive le tamazight, amazigh, n°2, pp: 48-55.
- amazigh n°3 et 4; pp: 33-53.
- amazigh n°5, pp: 51-68.
- amazigh n°6, pp: 35-62.
- amazigh n°7; pp: 38-54.
- amazigh n°8; pp: 25-42.
- amazigh n°9; pp: 20-37.

83) Amedda n ayt yemlul; peuple amazigh, trêve d'escapadres! (éditorial), amazigh, n°3 et 4, pp: 3-4.

84) Amedda n ayt yemlul; genèse du nationalisme arabe, amazigh, n°6, pp:10-17.

85) انظر الإسهامات المتعلقة باللغة في هاتين الندوتين في

Faculté des lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V, langue et société au Maghreb, bilan et perspéctives, 1989.

86) Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V, Identité culturelle au Maghreb,1991.

87) المحرر الثقافي، اللقاء الثقافي السادس بأصيلا، المحرر الثقافي 20 يوليوز 1980.

88) المجلس البلدي للقنيطرة، الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي، أعمال الندوة المنعقدة من 28 شتنبر إلى 8 أكتوبر 1989، مطبعة المعارف الجديدة 1991.

89) جمعية موظفي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الأدب الشعبي المغربي، منشورات عكاظ 1989.

90) مجموعة من الباحثين، الهوية جدلية الثقافة المغربية بين الخاص والعام. منشورات جمعية الشعلة، مطبعة السعادة، الدار البيضاء 1990.

91) محمد عرجي، عبد الحفيظ قاسمي، اتحاد كتاب المغرب ومنظوره للمسألة الثقافية. بحث لنيل الإجازة في الحقوق، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالرباط، السنة الجامعية 1995 ـ 1996، ص : 24، 25 و36.

92) م. ب.، عن الثقافة الشعبية، آفاق، السلسلة الجديدة، عدد 9، يناير 1982، ص : 9.

93) انظر ملف الندوة في مجلة آفاق، العدد الثالث، نونبر 1990، ص : 55 إلى 130.

94) انظر ملفا حول الكتابة بالأمازيغية في آفاق، عدد1، 1992، ص : 83 إلى 164.

95) صادق المؤتمر الثاني للجمعية المغربية لحقوق الإنسان المنعقد يوم 11 مارس 1989 على بيان عام يحدد موقف الجمعية من حقوق الإنسان ومما جاء فيه : «على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي...

ضمان حق المواطن في التعليم والتعامل باللغة التي يفهمها وذلك بتعريب التعليم من الابتدائي إلى العالي وتعريب المعاملات داخل الإدارة والمؤسسات الاقتصادية مع احترام الهوية والحقوق الثقافية لكل مكونات الشعب المغربي».

الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، بيان المؤتمر الوطني الثاني، الطريق، العدد الثاني، 7 أبريل 1989.

96) كانت بعض الآراء الفردية المعزولة تصدر من حين لآخر دون أن يهتم بها أحد كما هو الشأن بالنسبة لرأي الأستاذ المحجوب الصفريوي الذي طالب بدراسة الموسيقى البربرية سنة 1969.

المحجوب الصفريوي، هذا الجانب من التراث الموسيقي، العلم 22 مارس 1969.

97) لمزيد من الاطلاع على آراء الخطيبي وعلى نقدها انظر

Boukous Ahmed, société, langues... op. cit. pp: 175-180.

98) محمد جسوس، ملاحظات حول مكانة الثقافة الشعبية في تحولات المغرب المعاصر. جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الثالثة، مرجع سابق، ص : 18 و19.

99) محمد جسوس، أطروحات بصدد الأمازيغية والمسألة الثقافية بالمغرب. آفاق العدد 1، يناير 1992، ص : 98 إلى 104.

100) بعد إلقائه محاضرة بالرباط فبراير 1972، أجاب الزعيم علال الفاسي عن سؤال حول رواج إشاعات مفادها أن هناك اتجاه يدعو إلى تكوين هيئة لإحياء البربرية قائلا : «ليعتقد إخواننا البربر أن العربية ستبقى لغة الاتصال بين جميع الفئات المغربية، ونحن لسنا ضد اللهجات البربرية. فهي ما تزال حية متعددة يتحدث بها أصحابها. ونحن لا نمانع في إحداث كرسي للبربرية بالجامعة المغربية إذا أراد أصحابها ذلك. المهم أن معاداتنا للبربرية خرافة يروجها أصحاب المصالح».

أسبوعية أخبار السوق، العدد 135، عدد 3 مارس 1972.

وبعد مشاركته في الدورة الثالثة للجامعة الصيفية بأكادير أجاب السيد محمد السوسي، عضو اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال عن سؤال لمصطفى حسن بجريدة العلم قائلا : «إن الاهتمام باللغة الأمازيغية يجب أن يكون مسؤولية وطنية لا مسؤولية الأفراد.

محمد السوسي، (مصطفى حسن في لقاء مع)، الاهتمام باللغة الأمازيغية يجب أن يكون مسؤولية وطنية. العلم عدد 12 شتنبر 1988.

101) عبد الكريم غلاب، من اللغة إلى الفكر. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1993، ص : 60.

102) جاء في التقرير حول التعليم الذي صادق عليه المؤتمر الوطني الثالث للاتحاد ما يلي :

«من الضروري أن تجد الثقافة الشعبية طريقها إلى تعليمنا الوطني، وأن تحتل المكانة اللائقة بها. ولهذا يجب أن تخصص كراسي جامعية لدراسة اللهجات المحلية مع كل ما يتصل بها من تراث ثقافي وحضاري، وذلك لأن هذا التراث زاخر بالمضامين والتجارب الاجتماعية والتربوية والخلقية والتقاليد النضالية الشعبية حتى يتسنى لشبابنا أن يعرف ويدرس هذا التراث دراسة علمية ويوظفه توظيفا تقدميا مندمجا في تيار الثقافة التحررية التي نطمح إليها».

الاتحاد الشتراكي للقوات الشعبية، مواقف مبدئية قرارات ظرفية، المؤتمر الوطني الثالث 1978، الطبعة الثانية، أبريل 1984. ص : 159 ـ 160.

103) برز هذان التوجهان من خلال النقاش الذي أعقب محاضرة للأستاذ محمد عابد الجابري في أكتوبر 1980 حول المشروع المجتمعي للمهدي بن بركة في المقر المركزي للحزب بأكدال نظمها قطاع التعليم العالي للحزب بالجامعة المغربية وحضرها مجموعة من الأساتذة الجامعيين المنتمين للحزب والمتعاطفين مع خطه السياسي.

انظر الزمان المغربي، محمد زنيبر (في حوار مع)، حول الثقافة في برامج الأحزاب السياسية، حزب الاتحاد الاشتراكي (3)، الزمان المغربي، عدد 6 و7، ربيع 1981، ص : 15.

104) جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 5 يونيو 1990 وعدد 7 يونيو 1990.

105) جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 27 فبراير 1992.

106) جاء في البيان الختامي للمؤتمر الرابع للشبيبة الاتحادية المنعقد بالدار البيضاء أيام 21، 22، 23 و24 دجنبر 1992 بصدد الثقافة ما يلي : «إن المؤتمر الذي ينعقد في ظروف مصيرية يستحضر ثقافتنا الوطنية الديمقراطية المكافحة من أجل الوطن وسلامة جسده... بعيدا عن المزايدات وقريبا من حقيقة الذات والوطن يدعو إلى تعميق حوارنا العلمي والديمقراطي حول الخصوصيات الثقافية في تعدديتها اللغوية والإبداعية والفكرية، بما يُخصب نتاجنا الثقافي والحضاري ويعمق نسق وحدتنا الوطنية».

الاتحاد الاشتراكي، عدد 20 دجنبر 1992.

107) جاء في التقرير الثقافي المقدم للمؤتمر الوطني الثالث للمنطقة الجنوبية المنعقد يومي 26 و27 فبراير 1987 بمدينة أكادير ما يلي : «إن الأقاليم الجنوبية : أكادير، تارودانت، طاطا، تزنيت، أكلميم، طانطان، لم تعرف أي إنجاز ثقافي على مستوى التجهيز والتأطير... إن ما هو موجود هو ذلك الخزان الشعبي للفنون الشعبية الذي تستغله الدولة وتوظفه باحتقار وتشويه وتدفعه إلى ممارسة الاسترزاق والتملق...

إن الأمازيغية كواقع لسني ثقافي تعتبر إحدى أهم العناصر الثقافية الشعبية الذي تستقطب نقاشا حادا في الساحة الثقافية الوطنية والتي تختلف الرؤى حولها ما بين النفي والإلغاء الذاتي لدى البعض أو التفاعل المتخلف أو الانتهازي المحض لدى البعض الآخر الذي يستعمله لوجوده السياسي القسري والمفتعل... إن الأمازيغية مثلها مثل أي مجال ثقافي تحمل بالضرورة وجهين متناقضين وجها تقدميا وآخر رجعيا، وبالتالي فهي موضوع للصراع بين قوتين : قوى السيطرة والرجعية، وقوى التحرر والديمقراطية.

إن منظور الثقافة الأمازيغية لا يمكن تصوره إلا ضمن جدلية الصراع العام بين الثقافة الوطنية الديمقراطية التي ندعو إليها والثقافة السائدة... وإن هذا الصراع مرهون بالنضال الذي لا يلين ولا يهدأ من أجل تغيير جذري وشامل للبنيات الاجتماعية السائدة التي تلغي حقوق الأفراد والجماعات وذلك ببذل الجهد المتواصل

لإقرار ديمقراطية محلية تشمل كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إن هذا التأثير لا يعني تعويم النضال الثقافي وتغييب النقاش المشروع والمسؤول في الثقافة الأمازيغية ضمن المشروع الثقافي البديل، بل لابد من فتح المجال من الآن لوضع الإشكالية الثقافية بكل أبعادها الحاضرة والمستقبلية مع دمجها في العمل النضالي المجتمعي العام».
من التقرير الثقافي للمؤتمر الثالث للمنطقة الجنوبية، جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 4 يناير 1988.

108) جاء في بيان المجلس الإقليمي بالناظور ما يلي : «وبخصوص المسألة الأمازيغية يشير المجلس الإقليمي إلى ارتباطها الجذري بالمسألة الديمقراطية في بعدها المجتمعي الشامل والثقافي خصوصا إذ نعتبرها مكونا من مكونات المجتمع المدني في مقاومة الدور التدخلي لثقافة وممارسة المخزن لما تحمله من قيم وأشكال تعبيرية تختزل حيوية مجتمعنا واختلافاته الإيجابية. ويشدد المجلس على مكانتها في تشكيل هويتنا الوطنية التقدمية والديمقراطية».
بيان للكتابة الإقليمية في اجتماع المجلس الإقليمي الموسع المنعقد بالناظور يوم 9 يونيو 1991، الاتحاد الاشتراكي عدد 15 يوليوز 1991.

109) جمال بنيوب، (لقاء مع) معتقل سياسي سابق على إثر أحداث 1984 بمراكش، من مجموعة بلهواري والدريدي (إلى الأمام)، مراكش يوم 3 أبريل 2000.

110) Majdi Majid, les luttes des classes au Maroc depuis l'indépendance, Editions Hiwar, Rotterdam, 1987.

111) تمّ إقامة المهرجان الخطابي بالدار البيضاء في يناير 1975.
انظر أحمد بوكيوض، ملاحظات حول الحقوق اللغوية والثقافية ومعهد الدراسات الأمازيغية، البيان الثقافي، عدد 2 يناير 1989.

112) حزب التقدم والاشتراكية، الديمقراطية الوطنية مرحلة تاريخية نحو الاشتراكية، برنامج حزب التقدم والاشتراكية المصادق عليه من طرف مؤتمره الوطني المنعقد بالدار البيضاء أيام 21، 22، و 23 فبراير 1975، ص : 55.

113) حزب التقدم والاشتراكية، مشروع أطروحة المؤتمر الوطني الثاني، الدار البيضاء أيام 23، 24 و25 فبراير 1979، ص : 76.

114) نشر النص في جريدة البيان باللغة الفرنسية، عدد 16 ماي 1978. وقام بكتابته الأستاذ شمعون ليفي عضو الديوان السياسي للحزب وهو أستاذ اللسانيات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ولما تمّ تعريب المقال سنة بعد ذلك احتفظت الصيغة الداخلية على لفظة البربرية وهي اللفظة المستعملة في المتن بأجمعه، في حين تضمن الغلاف الخارجي لفظة الأمازيغية التي يبدو أنها وضعت في آخر لحظة.
حزب التقدم والاشتراكية، اللغات والثقافات الأمازيغية جزء لا يتجزأ من التراث الوطني، مطبوعات البيان، أبريل 1980 (32 صفحة).

115) المرجع نفسه، ص : 19.

116) المرجع نفسه، ص : 9.

117) المرجع نفسه، ص : 30.

118) المرجع نفسه، ص : 30 و31.

خاتمة القسم الثالث

وقع الاتفاق في حكاية شعبية أمازيغية بين الجمل والقنفذ على إجراء سباق بينهما حددا منطلقه ومنتهاه. وعندما وصل موعد السباق، انطلق المتسابقان نحو الهدف، فوصل إليه الجمل في بضع خطوات، في حين ما زال القنفذ يواصل جريه. ولما وصل أخيرا وبعد وقت ليس بالقصير، قابله الجمل مزهوا ومفتخرا بفوزه؛ فنبهه القنفذ منتقدا زهوه وافتخاره بأنه لم يفز بالسباق لكون خطواته تركت فراغات كبيرة في المسافة التي يتعين قطعها كلية وبدون فجوات.

تنطبق هذه الحكاية على واقع الحركة الثقافية الأمازيغية وطروحاتها الهوياتية وهي في طور النشوء. فهي مثل الجمل وخطواته لم تقم سوى بوضع الإطار العام لطرحها الهوياتي؛ ويبقى عليها أن تملأ كثيرا من الفراغات. وتحتاج في ذلك إلى خطوات القنفذ وأسلوبه الغني بالإيحاءات الرمزية عندما يتم معالجة قضايا الثقافة الأمازيغية بأدوات هذه الثقافة ذاتها.

فالطرح الهوياتي الأمازيغي كما تمت بلورته منذ فترة البدايات إلى التوقيع على ميثاق أكادير لم يفعل سوى إثارة انتباه المجتمع إلى قضية كانت نسيا منسيا. وقد كان لتظافر العاملين السياسي والثقافي كعائقين أمام ظهور الوعي العصري بالهوية الأمازيغية أثرهما الواضح في وجود الهوة بين الطرح الهوياتي للحركة الثقافية الأمازيغية وبين باقي مكونات المجتمع، وخاصة المنشغلة بها بالشأن السياسي. إن الحركة الثقافية الأمازيغية كحركة منبثقة من المجتمع المدني قد سبقت المجتمع السياسي في إدراك أهمية الأمازيغية كلغة وكثقافة وكهوية في صياغة وإعادة بناء المشروع المجتمعي الوطني في محيطه المغاربي والإفريقي والدولي. مشروع يتم من خلاله إعادة الاعتبار للشخصية الوطنية ورموزها اللغوية والثقافية والحضارية.

وهذا الإدراك هو مصدر معاناتها بالذات؛ إذ يوجد قول أمازيغي مأثور مفاده أن هناك صنفين من الأشخاص يكتويان بألم المعاناة في الحياة الدنيا : ويتجسد الصنف الأول في أولئك الذين يريدون القيام بشيء ما لم يحن وقته بعد، والصنف الثاني في أولئك الذين يريدون إنجاز مشروع فات أوانه. إن تعقيد وضع أصحاب الطرح الهوياتي الأمازيغي في تفاعله مع المجتمع يتجلى بالأساس في الجمع بين كلا الصنفين من المعاناة مما يقحمهم في وضعية حيص بيص. ومن هنا الإحساس الحاد بالزمان وبكلكله الجاثم على الطرح الهوياتي الأمازيغي وما يسببه من توتّرات سواء بين مكونات هذه الحركة الثقافية ذاتها أو بينها وبين المجتمع الشمولي. إذ أن الانتقال من خطوات الجمل إلى خطوات القنفذ يرتبط بالتصالح مع الموت لاستخراج الحياة منها، لكي لا يتم العبور مرة أخرى من الرؤية الليلية إلى الرؤية النهارية ويسود الوعي التقليدي من جديد...

خاتمـــة عامـــة

I- سمحت لي دراسة نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب بتحليل سيرورة تحول الوعي بالهوية الأمازيغية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري. وقد وقفت خلال تتبع تلك السيرورة على مراحل هذا التحول (القسم الثاني)، وعلى طروحات الوعي العصري بالهوية وتفاعلاته (القسم الثالث). كما أوضحت دور العائقين الثقافي والسياسي (القسم الأول) فيما يتعلق بالبطء والصيغة التدريجية والمرحلية للطرح الهوياتي الأمازيغي، وما ينجم عن إعطائه محتوى يتحاور مع الثقافة والإيديولوجية السائدتين، ويأخذ بعين الاعتبار تأثيرهما.

وقد اعتمدت من الناحية المنهجية على الثقافة الأمازيغية ذاتها لاستخراج الجديد من القديم بنظرة لا تؤمن بتراتبية الثقافات بل بمساواة الأفكار التي ينتجها الإنسان بصفة فردية أو جماعية وعبر مختلف العصور والمناطق. وقد قمت من أجل ذلك بإعادة قراءة أسطورة حمّو أونامير قراءة تنهل من حقول معرفية مختلفة ومتنوعة تتعلق بالأدب والانثروبولوجيا وعلم السياسة. وكان الهدف من هذا التوظيف المنهجي الذي غامر بتكسير الحدود بين هذه الحقول المعرفية المتباينة هدف إجرائي واستكشافي قبل كل شيء. ويتمثل في توضيح استثمار العناصر الذاتية للأمازيغية، أي الوعي بقيمة و أهمية مكوناتها من لغة وثقافة وهوية، بالنسبة لتوازن الشخصية الوطنية ونمو وازدهار وتفتح الذات الفردية والجماعية؛ استغلال كل ذلك للحد من الآثار السلبية للواقع الموضوعي. فلم يعد هذا الواقع الموضوعي يسمح للأمازيغية بإعادة إنتاج ذاتها بالشكل التقليدي الذي ألفت الثقافات الشفوية تجديد نفسها وعناصرها بواسطته، بعد التحولات التي أحدثها قيام الدولة العصرية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية والإدارية، في شكل دولة الحماية من سنة 1912 إلى سنة 1956، وفي شكل دولة الاستقلال بعد ذلك.

وقد مكنني هذا الاستعمال المنهجي الذي ينطلق من أسطورة أونامير وبربطها بالوعي التقليدي والوعي العصري بواسطة مقترب جلبير دوران للنظام النهاري للصورة والنظام الليلي لها، واعتمادا على وثائق مختلف مكونات الحركة الثقافية الأمازيغية وممارساتها وعلى تقنية الملاحظة بالمشاركة؛ مكنني كل ذلك من توضيح :

أن الحركة الثقافية الأمازيغية قد جاءت لتعيد النظر في تعامل الأمازيغ مع ثقافتهم الأصلية. فقد كان الوعي التقليدي الأمازيغي يستغل بكثافة العناصر العميقة للمنظومة الثقافية الأمازيغية في فترات التعبئة من أجل المقاومة والتأسيس؛ ثم ما يلبث أن ينتقل

إلى استعمال عناصر المنظومة الثقافية الوافدة بعد انتهاء فترة المقاومة والتأسيس من أجل التسيير : مما أبقى العناصر الأساسية للثقافة الأمازيغية وعلى رأسها اللغة في المجال الشفوي المرتبط بتصريف الشؤون المدنية بعيدا عن تسيير الشؤون العامة بصفة رسمية كلغة كتابية.

ولم يقع التحول التدريجي من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري بالنسبة لفئة من النخبة المتعلمة تعليما عصريا إلا بعد أن عبث الموت بكثير من العناصر الأساسية للثقافة الأمازيغية بالمدن الكبرى وعلى رأسها اللغة الأمازيغية ذاتها. وهذا ما يجعل ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية أحد الأجوبة الممكنة لمعالجة أزمة الهوية الأمازيغية في هذه المدن. وبذلك يمكن اعتبار الحركة الثقافية الأمازيغية حركة من أجل الحياة وضد الموت. وتمثل الكتابة بالأمازيغية في معركة تجديد الحياة هذه أقصى درجة الالتزام قد تصل بصاحبها إلى مرتبة الحب الصوفي للغته وثقافته.

وتسعى الحركة الثقافية الأمازيغية في معركتها من أجل الحياة وضد الموت، في المقام الأول لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من عناصر الثقافة الأمازيغية بامكانياتها الذاتية أولا ثم عبر دعوة المجموعة الوطنية وعلى رأسها السلطات العمومية ثانيا لاستنفار كل إمكانياتها (وما أدراك ما هذه الإمكانيات) في سبيل تلك المهمة الإنقاذية الضرورية. ومن هنا شعارها المركزي الأمازيغية مسؤولية وطنية. ولم تكن مهمتها هذه مهمة سهلة بل كانت وهي تنجزها، بصبر شديد وقدرة كبيرة على التحمل، تسبح ضد التيار؛ إذ لا محل للأمازيغية من الإعراب في المشروع الذي يتم بناؤه من خلال الممارسات السائدة والتبشير به في الفكر السائد الذي يشرعن هذه الممارسات ويوجهها.

ولقد كانت الهوة سحيقة بين إدراك الحركة الثقافية الأمازيغية لأهمية إنماء المركب اللغوي الثقافي الحضاري الأمازيغي بالنسبة لتقوية نمط الشخصية الوطنية وتفجير طاقاتها الإبداعية على المستوى الفردي والجماعي، وبين الإدراك السائد الذي يهمل ذلكم المركب إهمالا تامًا. وكان لابد من تجسير هذه الهوة عبر خطاب يمزج بين العلم والإيديولوجيا، حيث يتمّ اعتماد خطاب عقلاني يرتكز على قوة الحجة من أجل التعبئة العامة تارة وخطاب عاطفي وجداني يستهدف التعبئة الذاتية من خلال الحمولة الرمزية للغة الأمازيغية ذاتها تارة أخرى. وإذا كان المزج بين العلم والإيديولوجيا خاصية رئيسية لكافة الحركات التعبوية فان الحركة الثقافية الأمازيغية استطاعت بواسطة هذا المزج الحدّ من استنزاف بطارية الأمازيغية عبر إعادة شحنها الدائم والمستمر. وكان من نتائج ذلك الشحن التقليص من اضطراب شفرة التمييز الهوياتي في أفق القضاء عليه للتحرر من استلاب مزدوج للغرب والشرق معا ومن أجل الانخراط في الكونية عبر بوابة الثقافة المحلية.

II- منذ خمسين سنة تقريبا تحدث جاك بيرك في خاتمة أطروحته حول البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير التي تناولت بالدرس قبائل "تسكساون" عن "تاسغارت واوال" أي شجرة الكلام. وكان السكان هناك يطبخون أوراق هذه الشجرة في الماء ثم يجرعونه لأولادهم الصغار الذين يعانون من مشاكل في النطق. ولكأني بالحركة الثقافية الأمازيغية قد حجت إلى تلك المناطق وجاءت بأغراس من تلك الشجرة العلاجية كانت محادية لضريح "لالا عزيزة تاگرامت"، ثم بدأت تعالج بأوراقها ضحايا عقدة اللسان كمرض عممته الدولة العصرية دون أن تكترث به وبخطورته. آه ما أصعب أن يعاني شخص أو مجتمع ما من مرض مزمن ولا يبحث له عن علاج. أما عندما يصيب هذا المرض المزمن اللسان فالمعاناة تكون أكبر وأشد إيلاما؛ ولا يحس بها إلا الطفل الأمازيغي الذي يلج المدرسة العصرية فلا يجد فيها لغته، كما يحس بها الإنسان الأمازيغي الذي يهاجر إلى المدن الكبرى من أجل تحسين وضعه المادي، كما يحس بها كذلك كل من لا يعرف سوى الأمازيغية عندما يتعامل مع الإدارة... وعندما يضطر الإنسان إلى التخلي، وهو في بلده، عن لغة لا يعرف سواها لأن السلطات الحاكمة تفرض ذلك تتحول عقدة اللسان إلى عقدة الإنسان فعقدة المجتمع. إن اكتشاف هذا المرض المزمن والمطالبة بعلاجه من أهم ما قامت به وتقوم به الحركة الثقافية الأمازيغية. وهي بذلك حركة علاجية ضد العقد وضد الاستلاب.

وقد استطاعت وهي تقوم بوظيفتها العلاجية هذه أن تصحح وتدعو إلى تصحيح كثير من المواقف والمفاهيم والممارسات.

فقد كان المفهوم السائد للوطنية ينصب على مقاومة الاستعمار والدفاع عن أرض الوطن ضد كل أشكال الغزو. إنه المفهوم الكلاسيكي للوطنية والمتلائم مع الوعي التقليدي الأمازيغي الذي لا يتوانى أصحابه عن الدفاع عن أرضهم وممارسة السيادة عليها. وهو مفهوم ينطلق من العناصر السياسية لتحديد مفهوم الوطنية. ولقد أوضح هذا البحث أن الحركة الثقافية الأمازيغية تنطلق من العناصر الثقافية لتحديد مفهوم الوطنية. فكل وطنية لا يمكن أن تكون كذلك ما لم تأخذ بعين الاعتبار تاريخ الوطن برمته عوض ممارسة عملية انتقاء تبتر عنوة ومع سبق الإصرار كل ما لا يعجبها، وتمحي بجرة قلم كل تاريخ الوطن قبل دخول الإسلام إليه بذرائع من مثل التوحش أو الجاهلية. كما يقتضي المفهوم الجديد للوطنية في نظر الحركة الثقافية الأمازيغية العناية بالأرض ومن عليها ومعاملة كل مناطق ومكونات أرض الوطن على قدم المساواة. ويتعين أن تشمل هذه المساواة المكونات اللغوية والثقافية؛ الشيء الذي يجعل هذه الحركة في مواجهة الميز اللغوي والثقافي الممارس بذرائع مختلفة كالدفاع عن الوحدة الوطنية أو محاربة الامبريالية أو الرجعية أو التخلف أو إعطاء الأولوية للقضايا السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ...

وقد استطاعت الحركة الثقافية الأمازيغية كذلك أن تطور مفهوم الديمقراطية وهي تدافع عن الحقوق اللغوية والثقافية. فمن المعلوم أن النظرية الليبرالية قد ساهمت في إبراز الجوانب السياسية للديمقراطية عبر التركيز على مبدأي الحرية والمساواة أمام القانون. وجاءت من بعدها النظرية الاشتراكية لتبرز الجوانب الاجتماعية للديمقراطية عبر التركيز على مبدأي العدالة والمساواة الاجتماعية. وقد استلهمت المنظمات السياسية المغربية الاتجاهين النظريين في برامجها ومشاريعها المجتمعية. ولم تمثل المسألة اللغوية والثقافية إلا دورا ثانويا في هذه البرامج والمشاريع التي تنطلق كلها من احترام تعاليم الإسلام. ويتميز بعضها بوضع قضية التعريب في مواجهة الفرنكفونية في الواجهة كما هو الشأن بالنسبة لحزب الاستقلال مثلا. كما يتجه البعض الآخر إلى اعتماد التقاليد المغربية [أي الأمازيغية] في النضال السياسي ضد تعسف السلطات القائمة، وهو استعمال يتماشى والوعي التقليدي الأمازيغي السائد في التعامل مع الهوية، كما هو الشأن مثلا بالنسبة للتقرير الإيديولوجي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

وقد جاءت الحركة الثقافية الأمازيغية لتؤكد على أهمية القضايا اللغوية والثقافية من خلال العمل والمطالبة بإعادة الاعتبار للمركب اللغوي الثقافي الحضاري الأمازيغي في بناء مشروع مجتمع الغد. فالديمقراطية لا تتطلب فقط الحريات السياسية والعدالة الاجتماعية بل قبل كل شيء احترام إنسانية الإنسان وكرامته مما يجعل من مبدإ المساواة اللغوية والثقافية مبدأ يفتح آفاقا جديدة للنضال الديمقراطي الوطني ويعيد تجديد مفهوم الديمقراطية ذاتها تجديدا يسمح بالأخذ بعين الاعتبار الجانب اللغوي والثقافي المختزل في شعار : لا ديمقراطية بدون أمازيغية.

ولقد كان لتظافر العاملين السياسي والثقافي أن الطبقة السياسية في مغرب الاستقلال قد أهملت الأمازيغية ولم تقم قط بانماء مكوناتها اللغوية والثقافية، بل استمرت في استنزافها عبر توظيفها لاحتلال المواقع السلطوية أو للحفاظ عليها. وكانت النتيجة المباشرة لذلك هي انبثاق الحركة الثقافية الأمازيغية بمعزل عن نفوذ السلطة الحاكمة التي تسير المجتمع وعن نفوذ الأحزاب السياسية التي توجهه فكريا. أما التحولات الإيجابية المحدودة التي شهدها تعامل السلطة وبعض الهيئات السياسية مع الأمازيغية فهو من تأثير هذه الحركة نفسها. وهذه الاعتبارات الموضوعية هي التي تمنع موقعة الحركة الثقافية الأمازيغية مع الحكومة أو مع المعارضة. فهي تدافع عن الأمازيغية وتضعها فوق الأحزاب السياسية وفوق الإيديولوجيات بصفتها قضية تهم جميع المغاربة سواء كانوا من الناطقين بالأمازيغية أو من الناطقين بالعربية، وبقطع النظر كذلك عن قناعاتهم الفكرية وانتماءاتهم السياسية. إن ذلك هو ما تبين لي بعد القراءة المتمعنة لجوهر خطاب وممارسة الحركة الثقافية الأمازيغية وهي في طور النشوء وما تلا ذلك مباشرة من تقديم مذكرات توضيحية ومطلبية للأحزاب السياسية ومكونات المجتمع

المدني وإلى مؤتمر ڤيينا لحقوق الإنسان في ماي 1993، وإلى الحكومة ومجلس النواب في فبراير 1994. فقد بدا لي من خلال كل ذلك أن الحركة الثقافية الأمازيغية قد وضعت اللبنات الأولى لتجديد الممارسة السياسية الوطنية. إن الهدف من ممارسة السياسية هو السعي لتحقيق مجموعة من المصالح قد تكون مادية أو معنوية، وقد ترتبط بالمدى القصير أو المتوسط أو البعيد. وتتمظهر هذه الممارسة في جانبها الجماعي في شكلين : يتجسد لأول في الأحزاب السياسية التي تسعى لتحقيق أهدافها عن طريق ممارسة الحكم، والثاني في شكل جماعات الضغط التي تسعى لتسخير الحكام وأصحاب القرار بصفة عامة لخدمة مصالحها.وكان الشكل المعتاد لممارسة السياسية بالمغرب حسب الثقافة السياسية السائدة هو شكل الحزب السياسي... وعندما تأتي الحركة الثقافية الأمازيغية وتضع اللبنات الأولى لممارسة جديدة للعمل السياسي في شكل لوبي ثقافي، فقد فتحت الطريق بذلك لتجديد الممارسة السياسية الوطنية.

ويتجلى من كل هذه التصحيحات والتجديدات أن الحركة الثقافية الأمازيغية تتجه بفكرها وممارساتها إلى إخضاع السياسي للثقافي كنتيجة حتمية لتحول وعيها بالهوية الأمازيغية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري. غير أنها في كل هذا لم تخط سوى خطوات الجمل بفراغاته الكبيرة التي يحتاج ملؤها إلى دهاء القنفذ في تعامله مع المشاكل التي تتجدد باستمرار والمرتبطة بالاختلاف الداخلي حول ضبط طبيعة الهوة وحجمها وبكيفية تجسيرها في اتجاه المجتمع الشمولي الغارق في أتون الوعي التقليدي.

III- ولقد سعت الحركة الثقافية الأمازيغية بعد التأسيس إلى التأثير لتحقيق مطالبها الواردة في ميثاق أگادير. وتفاعل المجتمع والمسؤولون مع مسعاها ذاك تفاعلا يتسم بدوره بالإيجابية والسلبية معا : ويمكن اعتبار الخطاب الملكي ل 20 غشت 1994 الداعي لتدريس الأمازيغية في التعليم الابتدائي أهم تفاعل إيجابي مع هذه المطالب سواء في إقراره مبدأ تدريس الأمازيغية أو في الحيثيات التي يتأسس عليها. وقد أدى هذا الخطاب الذي اعتبرته الحركة الثقافية الأمازيغية خطابا تاريخيا إلى إخراج الأمازيغية من السوق السوداء إلى السوق الشرعية، مما حول السؤال حولها من لماذا لكيف؟ وتلى ذلك مباشرة إدماج الأمازيغية في التلفزيون عبر نشرة اللهجات منذ 24 من نفس الشهر.

كما يمكن اعتبار الإقرار بالهوية الأمازيغية للمغرب والتصريح بضرورة إنعاش الأمازيغية في برنامج حكومة اليوسفي وتنصيص ميثاق التربية والتكوين على إحداث معهد للأبحاث والتكوين في الأمازيغية من مظاهر التفاعل الإيجابي الرسمي مع مطالب الحركة الثقافية الأمازيغية.

ولقد توسع هذا التفاعل الإيجابي على الصعيد المجتمعي ليشمل مواقف فعاليات تنظيمية وسياسية مختلفة...

كما توسعت صفوف الحركة الثقافية الأمازيغية بظهور جمعيات جديدة غطت معظم التراب الوطني؛ وبرز تيار طلابي داخل الجامعة يسمي نفسه بدوره الحركة الثقافية الأمازيغية، ويعتمد ميثاق أگادير مرجعية له. وظهرت أشكال مختلفة من التنسيق بين فعاليات الحركة الثقافية الأمازيغية على الصعيدين الجهوي والوطني وعلى الصعيد الدولي من خلال الكونگريس العالمي الأمازيغي.

وتوسع الوعي المجتمعي العام بأهمية الأمازيغية نجد من بين تجلياته إطلاق الأسماء الأمازيغية على المواليد الجدد وتسمية المحلات والعلامات التجارية بهذه الأسماء، واسترجاع الحديث بالأمازيغية بين الناطقين بها في المدن الكبرى حيوية جديدة وقيام بعض الجمعيات الثقافية وبعض الأفراد بتجارب محدودة في ميدان تدريس الأمازيغية. إضافة إلى ظهور تراكمات مهمة في المجالين العلمي والإبداعي وفي مجال الكتابة الصحفية.

وهذا التفاعل الإيجابي لا ينفي استمرار التفاعل السلبي، ومن أهم مظاهره على المستوى الرسمي يمكن الإشارة إلى التماطل في إدراج الأمازيغية في التعليم وعدم تحسين مكانتها في وسائل الإعلام العمومية، وعدم استفادتها من الحصة التي تستحقها في الميزانية العامة للدولة بصفة عامة. كما يمكن الإشارة كذلك إلى اعتقال ومحاكمة أعضاء من مكتب جمعية تيللي بگلميمة في ماي 1994، ورفض بعض ضباط الحالة المدنية تسجيل الأسماء الأمازيغية للمواليد الجدد في سجلات الحالة المدنية أحيانا استنادا إلى مجرد منشور من السلطة الوصية. إضافة إلى منع بعض المسؤولين الترخيص بتأسيس جمعيات ثقافية أمازيغية أو فروعها أو منع أنشطتها الثقافية والفنية...

أما على الصعيد المجتمعي فهناك منظمات وفعاليات سياسية ما زالت تتجاهل الأمازيغية؛ وهناك بعض الأفراد المتعلمين مازالوا يعبرون كتابة عن مواقف مناهضة للأمازيغية والمهتمين بها استنادا على نفس الكليشيهات السلبية الموروثة عن الحركة الوطنية.

وتعاملا مع كل هذه المواقف والممارسات السلبية والإيجابية ظهرت داخل الحركة الثقافية الأمازيغية في سعيها للتأثير بعد نشأتها ثلاث توجهات تتواجد داخل الجمعيات وخارجها بنسب متفاوتة : توجه أول يعطي أهمية كبيرة للحوار عبر مكاتبة المسؤولين وإقامة ندوات وطنية والاتصال المباشر بكافة الفعاليات المؤثرة في المجتمع للمزيد من الإقناع والتفاهم والعمل المشترك من أجل المساهمة في تجسير الهوة بين إدراك الحركة الثقافية الأمازيغية وإدراك باقي مكونات وفعاليات المجتمع لقيمة الأمازيغية وأهميتها بالنسبة لمستقبل الوطن. ويوجد ضمن هذا التوجه المعتمد على قوة الحجة أهم الرموز الذين خلقوا التراكم الأساسي في المجال العلمي وفي المجال الإبداعي. أما التوجه الثاني فهو توجه برغماتي لا يغفل الحوار كلية كما لا يغفل ضرورة خلق التراكمات في المجالين

العلمي والإبداعي، ولكنه لا يعيرهما إلا أهمية ثانوية في حين يعطي أهمية أكبر لتقوية الذات عبر الإسراع بخلق أدوات تنظيمية خاصة تستطيع الحركة الثقافية الأمازيغية بواسطتها أن تفرض مطالبها. أما التوجه الثالث فيهمل إهمالا مطلقا ضرورة إحداث التراكمات في المجالين العلمي والإبداعي، ويسعى لاستعمال الأمازيغية كأداة للصراع السياسي لاحتلال المواقع. ومعظم هؤلاء من الذين التحقوا بركب الحركة الثقافية الأمازيغية بعد 20 غشت 1994.

ويبدو من كل هذا أن الأمازيغية كإشكال هوياتي هي من أهم القضايا التي يتوقف مستقبل المغرب ككيان على طريقة التعامل معها : فإذا كان هناك إنصات إيجابي لمطالب الحركة الثقافية الأمازيغية من طرف المسؤولين أولا ومن طرف المجتمع الشمولي بكافة فعالياته ثانيا ستتقوى حظوظ مناعة الوطن ليستطيع أن يتفرغ للمشاكل التي تعترض سبيل نموه وازدهاره في زمن العولمة، وعلى عكس ذلك فإن إهمال هذه المطالب سيضر حتما بهذه المناعة. وبين هذا وذاك ستظهر اجتهادات ومواقف ومبادرات من شأنها أن تؤثر على تركيبة الحقل الثقافي السياسي بصفة عامة وعلى حزبي الحركة الوطنية الشعبية والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وامتداداتهما التنظيمية والسياسية بصفة خاصة كنتيجة مباشرة لاستمرار دينامية التحول من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري.

لائحة بالمراجع

I- المراجع بالعربية والأمازيغية

1- كتب، وثائق، إبداعات، أبحاث جامعية

- **عبد الله إبراهيم:** صمود وسط الإعصار، محاولة لتفسير تاريخ المغرب الكبير. الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1976.
- **لوكيوس أبوليوس:** تحولات الجحش الذهبي (رواية). ترجمة علي فهيم خشيم، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، الطبعة الثانية 1984.
- **إبراهيم أخياط:** تابرات. ديوان شعر أمازيغي، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1989.
- **الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية:**
  - المؤتمر الاستثنائي يناير 1975، الطبعة الثانية، الرباط 1978.
  - مواقف مبدئية، قرارت ظرفية. المؤتمر الوطني الثالث، الطبعة الثانية، أبريل 1984.
- **حسن إد بلقاسم:**
  - تاسليت أونزار، مجموعة شعرية أمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، 1986.
  - ثماراين، مجموعة قصصية أمازيغية. مطبعة المعارف الجديدة، 1988.
  - أسقسي، منظومات أمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، 1991.
  - حول الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية. مطبعة المعارف الجديدة، 1992.
- **أدرار (منشورات):** تكريم الفنان عبد الله أنبطيف، سلسلة أدرار للثقافة الشعبية، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء 1991.
- **نعيمة أحگو . مريم الإدريسي:** الإعلام الأمازيغي نموذج جريدة أدرار، بحث لنيل الإجازة، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1994 - 1995.
- **أحمد الدغرني:** أية حركة شعبية؟ مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى 1991.
- **علال الأزهر:** المسألة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي. دار الخطابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1984.
- **محمد أشبان:** أنزليف. منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 1998.
- **محمد الأشعري:** جنوب الروح (رواية). منشورات الرابطة، الطبعة الأولى 1996.
- **دوگلاس آي اشفورد:** التطورات السياسية في المملكة المغربية. ترجمة الدكتورة عائدة سليمان عارف. الدكتور مصطفى أبو حاكمة. دار الثقافة، بيروت 1963.
- **رشيد الأطراسي ـ مبارك بوناني:** وضعية الأمازيغية بين محاكمتي علي صدقي وتيللي (1982 - 1994). بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1994 - 1995.
- **ألبرتيني وعدد من الباحثين:** معنى الأمة، ترجمة أديب العاقل، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1976.

- **عمر أمرير:**
  - الشعر المغربي الأمازيغي، لهجة سوس. دار الكتاب، الدار البيضاء 1975.
  - أمالو، من الفنون الشعرية المغربية، دار الكتاب، الدر البيضاء 1978.
  - الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب، مطبعة التيسير، الدار البيضاء 1987.
- **أحمد أمزال:** أمانار، شعر مغربي شلحي، الطبعة الأولى، المطبعة المركزية، الرباط، يونيو 1968.
- **حسن أوريد:** الحديث والشجن (رواية)، دار الأمان 1999.
- **الشيخ سيدي محمد أوعلي أوزال:** الحوض في الفقه المالكي باللسان الأمازيغي. تحقيق وتعليق الرحماني عبد الله بن محمد الجشتيمي 1977.
- **رولان بارت:** النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1988.
- **بنحمز ربيعة:** إسهام الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية في تنمية الثقافة الأمازيغية. بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1993 ـ 1994.
- **عبد العزيز بوراس:** أومبي ن حمّو أونامير. منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 1991.
- **الحاج حسن بوعياد:** الحركة الوطنية والظهير البربري، دار الطباعة الحديثة، الدار البيضاء 1979.
- **الحسين بن احيا:** مساهمة في دراسة الأدب المغربي، شعر الحاج بلعيد نموذجا. جمع وتحقيق ودراسة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليافي الأداب. كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق الدار البيضاء، السنة الجامعية 1996 ـ 1997.
- **سعيد بويگادر:** القبيلة والانتخابات، نموذج قبائل آيت عمرو والماس، بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1993 ـ 1994.
- **مصطفى بيزران:** ثفراون (ديوان شعري)، دار الريشاد الحديثة، الدار البيضاء 1987.
- **محمد عابد الجابري:** أضواء على مشكل التعليم بالمغرب. دار النشر المغربية 1974.
- **جمعية الجامعة الصيفية بأگادير:**
  - ورقة تعريف، مطبوع بالآلة الكاتبة، (5 صفحات) بدون تاريخ.
  - الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع. أعمال الدورة الأولى 1982.
  - الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني، أعمال الدورة الثالثة، منشورات عكاظ 1990.
  - الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة، أعمال الدورة الرابعة 1996.
- **الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية:** الترجمة الأمازيغية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مطبعة المعارف الجديدة 1990.
- **الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي:**
  - نموزار (مجموعة شعرية بتامازيغت) يونيو 1974.
  - محمد شفيق، سلسلة أعلام الثقافة الأمازيغية، منشورات عكاظ 1991.
  - الرايس حماد أمنتاگ، سلسلة أعلام الثقافة الأمازيغية، منشورات عكاظ 1991.
  - تاسكلا ن تمازيغت، مدخل للأدب الأمازيغي، أعمال الملتقى الأول للأدب الأمازيغي، مطابع المعارف الجديدة 1991.
  - ربع قرن من العمل الثقافي الأمازيغي، مطابع البوكيلي، القنيطرة 1993.
  - 30 سنة من العمل الثقافي الأمازيغي، مطبعة أمبريال، الرباط 1997.

- **جمعية موظفي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط:** الأدب الشعبي المغربي، منشورات عكاظ 1989.
- **حزب التقدم والاشتراكية:**
  - الديمقراطية الوطنية مرحلة تاريخية نحو الاشتراكية؛ برنامج صادق عليه الوطني للحزب المنعقد بالدار البيضاء، أيام 21، 22 و 23 فبراير 1975.
  - مشروع أطروحة المؤتمر الوطني الثاني، الدار البيضاء، أيام 23، 24 و 25 فبراير 1979.
  - اللغات والثقافات الأمازيغية جزء لا يتجزأ من التراث الوطني المغربي، مطبوعات البيان، أبريل 1980.
- **عبد الله قاسم حمزة:** تيمزگيدا أوفلا، تينضفار أودرار ن تاوسنا تامازيغت. دار قرطبة للطباعة والنشر 1991.
- **عبد الله احساين:** أصول سياسة فرنسا البربرية إلى غاية سنة 1930. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، السنة الجامعية 1986 - 1987.
- **جيلبير دوران:** الانثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، ترجمة مصباح السيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الأولى 1991.
- **موريس ديفيرجيه:** الأحزاب السياسية، تعريب علي مقلد وعبد الحي سعد، دار النهار بيروت 1980.
- **عبد الله الرداد:** من مظاهر التعذيب الحزبي أو دار بريشة الثانية، مطابع سلا 1990.
- **ريمون رويه:** الممارسات الإيديولوجية، ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت باريس، 1976.
- **سلام السمغيني:** ماثوشيذ نگ رحريق ثنو؟(ديوان شعر أمازيغي)، الطبعة الأولى 1992.
- **رشاد عبد الله الشامي:** إشكالية الهوية في إسرائيل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة عدد 224، أغسطس 1997.
- **محمد شفيق:**
  - لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين. دار الكلام 1989.
  - المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الأول، أكاديمية المملكة المغربية 1990.
  - أربعة وأربعون درسا في اللغة الأمازيغية. النشر العربي الإفريقي 1991.
- **عبد السلام الصابري:** وضعية اللغة والثقافة الأمازيغية من خلال أعمال جمعية الجامعة الصيفية بأگادير. بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1991 - 1992.
- **علي مومن الصافي:**
  - أوسان صمّيدنين. مطبعة الأندلس، الدار البيضاء، 1983.
  - الوعي بذاتنا الأمازيغية، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 1996.
- **علي صدقي أزايكو:** تيميتار، مجموعة شعرية أمازيغية، منشورات عكاظ 1988.
- **مناضل عبد الرحمن عبد الله الصنهاجي:** مذكرات في تاريخ المقاومة وجيش التحرير المغربي، من 1947 إلى 1956، مطبعة فضالة المحمدية، 1987.
- **علي الطرابلسي:** سمط اللئالي في سياسة المشير ليوطي نحو الأهالي، المطبعة الرسمية للحكومة الشريفة الرباط 1925.
- **محمد المختار العرباوي:** البربر عرب قدامى، في جذور المسألة القومية. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى 1993.

ـ **محمد عرجي، عبد الحفيظ قاسمي**: اتحاد كتاب المغرب ومنظوره للمسألة الثقافية، بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1995 ـ 1996.

ـ **عبد الله العروي**: مفهوم الإيديولوجيا، الأدلوجة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1980.

ـ **أحمد عصيد، محمد مستاوي**: الرايس الحاج محمد الدمسيري، قصائد مختارة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، 1999.

ـ **محمد عكي**: إسهام الجمعية الثقافية الاجتماعية تيللي في تنمية الثقافية الأمازيغية بالمغرب، بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1993 ـ 1994.

ـ **ناجي علوش**: الوحدة العربية المشكلات والعوائق، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991.

ـ **عبد الكريم غلاب**:

ـ تاريخ للحركة الوطنية بالمغرب، الجزء الأول، مطبعة الرسالة، 1987.

ـ في الثقافة الإسلامية والآداب القرآنية، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1992.

ـ من اللغة إلى الفكر، مطبعة النجاح الجديدة 1993.

ـ **علال الفاسي**:

ـ منهج الاستقلالية. التقرير المذهبي الذي قدمه رئيس حزب لاستقلال للمؤتمر السادس، الدار البيضاء، يناير 1962. المكتبة الاستقلالية، الرباط 1963.

ـ الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الخامسة، 1993.

ـ **الحسين القمري، محمد أقضاض، عبد الله شريق**: إشكاليات وتجليات ثقافية في الريف، الطبعة الأولى، الناظور، 1994.

ـ **إبراهيم كريدية**: السياسة البربرية للحماية الفرنسية في المغرب، شركة الطبع والنشر، الدار البيضاء، 1985.

ـ **روم لاندو**: مراكش بعد الاستقلال، تعريب خيري حماد، دار الطليعة، بيروت 1961.

ـ **نبيل لمدرساوي**: الخطاب الأمازيغي بالمغرب، من خلال الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي وتلقي هذا الخطاب. بحث لنيل الإجازة في الحقوق، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1994 ـ 1995.

ـ **امحمد مالكي**: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت 1993.

ـ **المجلس البلدي بالقنيطرة**: الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي، 1991.

ـ **محمد مستاوي**:

ـ تسكراف، ديوان شعر أمازيغي، الطبعة الأولى، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، 1976.

ـ تاضصا د ئمطّاون، ديوان شعري أمازيغي معرب، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء 1979.

ـ ئان ويلّي زرينين (مجموعة مختارة من الأمثال الشعبية الأمازيغية المغربية)، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء 1980.

ـ تيفاوين، سلسلة من الثقافة الشعبية المغربية (1)، أمثال وحكايات أمازيغية معربة. مطابع التيسير، الدار البيضاء 1985.

ـ تيفاوين (2)، سلسلة من الثقافة الشعبية المغربية. أمثال وحكايات من الثقافة الشعبية المغربية ببادية سوس، مطابع التيسير، الدار البيضاء 1986.

- أسايس، ديوان شعر أمازيغي معرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1988.
- تيفاوين (3)، سلسلة من الثقافة الشعبية المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1989.
- (تحت إشراف) الشاعر أحمد بن محمد الرسموكي، الأرجوزة العربية الأمازيغية، سلسلة تيفاوين رقم 4، 1990.
- تيفاوين الجزء 5، سلسلة من الثقافة الشعبية المغربية الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1991.
- الرايس الحاج محمد الدمسيري، الجزء الأول، شهادات وقصائد مختارة من أغانيه، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1993.
- الرايس الحاج بلعيد، حياته وقصائد مختارة من شعره، مطابع صوكاطرام، الطبعة الأولى 1996.

- **مجموعة من الباحثين:** الهوية جدلية الثقافة المغربية بين الخاص والعام، منشورات جمعية الشعلة، مطبعة السعادة، الدار البيضاء 1998.

- **المهدي المومني التجكاني:** دار بريشة أو قصة مختطف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1987.

- **بنعبدالله الوكوتي:** ذكريات مقاوم، مطبعة التوفيق، الطبعة الأولى، الرباط 1996.

- **جون واتربوري:** الملكية والنخبة السياسية في المغرب، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة، بيروت 1984.

- **محمد حسن الوزاني:**
- مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية (1)، طور المخاض والنشوء، مؤسسة محمد بن الحسن الوزاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982.
- مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية (3)، مرحلة الانطلاق والكفاح 1930 - 1934، مؤسسة جواد للطباعة والتصوير، بيروت، الطبعة الأولى 1984.
- مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية (4)، حركة المطالب والدعوة إليها 1934 - 1936، مؤسسة جوهر للطباعة والتصوير، 1985.

- **الحسين وعزي:** مقاربة الاستراتيجية الديمقراطية للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية من سنة 1975 إلى سنة 1984، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، السنة الجامعية 1987 - 1988.

2 - مقالات، إبداعات، حوارات، بيانات وتقارير :

- **ابن البادية:** الرقابة المعاكسة، العدالة عدد 11 يونيو 1976.

- **الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية:**
- المجلس الإقليمي بالناظور: بيان المجلس الإقليمي بالناظور بتاريخ 9 يونيو 1991، جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 15 يوليوز 1991.
- المؤتمر الإقليمي الثالث للمنطقة الجنوبية، التقرير الثقافي المقدم للمؤتمر الإقليمي الثالث للمنطقة الجنوبية، أكادير 26 و27 دجنبر 1987، جريدة الاتحاد الاشتراكي عدد 4 يناير 1988.

- **حسن إد بلقاسم:**
- «الحقوق اللغوية والثقافية ومشروع مرسوم معهد الدراسات الأمازيغية». جمعية الجامعة الصيفية. الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني، أعمال الدورة الثالثة. منشورات عكاظ 1990، ص : 313 إلى 342.
- «الثقافة الأمازيغية وقانون اتحاد كتاب المغرب». بيان اليوم عدد 29 ماي 1991.

. «من أجل إعادة التوازن للعقل المغربي». مجلة تيفاوت، العدد الأول أبريل / ماي 1994، ص : 57 و56.

. «تاماگيت د ئزرفان ن ؤفگان»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الرابعة، الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1996، ص:243 إلى 248.

ـ **فاطمة أگناو:** «تازرزيت»، أمود، العدد الثاني، غشت 1990، ص : 38 إلى 45.

ـ **محمد أجعجاع:** «معركة القيم اختيار استراتيجي»، تيفاوت العدد 8، ربيع 1996، ص : 64 إلى 62.

ـ **المحجوبي أحرضان:** (محمد خليدي، حميد خباش في حوار مع) الزايغ، منشورات افريقيا 1999.

ـ **حماد أولحاج أخنوش:** (أدرار حوار مع)، من جهاد أخنوش حماد أولحاج، دورية أدرار، العدد 10، أبريل 1992.

ـ **إبراهيم أخياط:**

. (حوار مباشر مع)، بتاريخ 10 أكتوبر 1998.

. رد على عبد الكريم غلاب رفضت نشره العلم والاتحاد الاشتراكي، الأسبوع الصحفي عدد 22 دجنبر 1989.

ـ **أفولاي:** «تأملات في الحركة الثقافية الأمازيغية» (1)، مجلة الهوية، العدد الثالث، غشت / شتنبر 1994، ص: 5، 6 و7.

ـ **المهدي إعزي:** «الظهير البربري أسطورة أم واقع؟»، ترجمة أفولاي، الهوية العدد 9، يونيو 1996، ص : 2.

ـ **أحمد إقبال:** (حوار مباشر مع) الدار البيضاء 31 مارس 1989.

ـ **عمر أمرير:** «أوسمان الانطلاقة الجديدة للأغنية الشعبية بالمغرب»، البيان 23 أبريل 1977.

ـ **إبراهيم ءيمورغت:**

. «ماخ ف راد أراخ س تمازيغت»، دورية التبادل الثقافي، العدد الثاني، 1979، ص : 4 إلى 6.

. «الاستلاب والتبعية في الفكر المغربي»، التبادل الثقافي، العد الثاني، 1979، ص: 26 إلى 42.

ـ **أمود:** ئنموقارن ف ئدليسن ن تمازيغت. دورية أمود العدد الثاني غشت 1990، ص : 92 و93.

ـ **إبراهيم أوبلا:** «مجموعة أرشاش 20 عاما من العمل الفني المتميز»، دورية تامازيغت، العدد 34، 26 غشت 1999.

ـ **أحمد أوبلحاج:** «بهتان ثقافي لمسخ سياسي»، الثقافة الجديدة، العدد 14، السنة الرابعة، 1979، ص : 4 إلى 21.

ـ **حسن أوريد:** «لماذا يجب الاهتمام بالثقافة الأمازيغية؟»، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق 1991، ص : 41 إلى 44.

ـ **محمد أوسوس:**

. «أووجدو نگر تانضلا د تمغرا»، أمود، العدد الأول، أبريل 1990، ص : 24 إلى 27.

. «ئمير نگوران»، أمود العدد الثاني، غشت 1990، ص : 52 إلى 54.

ـ **الحسين آيت باحسين:**

. «حمّو أونامير وجدلية البداية والنهاية»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الثالثة، 1990، ص: 125 إلى 142.

. «لولجا»، دورية أمود، العدد الأول، أبريل 1990، ص : 45 إلى 53.

ـ **الحاج الحسن آيت بلعيد:** «الرايس محمد الدمسيري مبدع الأغنية السوسية»، جريدة العلم، عدد 16 نونبر 1989.

ـ **ع. آيت زوليط:** «في سبيل مفهوم حقيقي لثقافتنا الوطنية»، أمازيغ، العدد الأول 1982، ص : 62 إلى 6.

ـ **م ب:** «عن الثقافة الشعبية»، مجلة آفاق، السلسلة الجديدة، عدد 9، يناير 1982، ص: 9.

ـ **إبراهيم باوش:** «تاسوت ن تارتاوت»، أمود، العدد الثالث والرابع، ماي 1991، ص: 47 إلى 53.

ـ **محمد ابزيكا:**

. «حول المهرجان الأول للأغنية الأمازيغية بالناظور»، الثقافة الجديدة، عدد 14، 1979، ص : 153 و154.

. «الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الأولى، 1982، ص : 203 إلى 224.

. مفهوم الثقافة الشعبية بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي»، مجلة آفاق، السلسلة الجديدة، العد 9، يناير 1982، ص : 11 إلى 21.

ـ **عبد الباقي بلفقيه:** «مفهوم الثقافة الشعبية بين الكتابة والشفاهة»، المجلس البلدي بالقنطيرة، الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي، 1991، ص : 24 إلى 27.

ـ **البلاغ المغربي:** «لماذا اعتقال علي صدقي؟»، البلاغ المغربي، عدد 29 يونيو 1982.

ـ **عبد الصمد بلكبير:** مجلة الفكر الديمقراطي (حوار مع)، «حول المشهد الثقافي في المغرب»، أنوال عدد 16 شتنبر 1989.

. «حول مفهوم الثقافة الشعبية»، في المجلس البلدي بالقنيطرة، الثقافة الشعبية إحدى ركائز وحدة المغرب العربي، 1991، ص : 15 إلى 18.

. مناقشة الميزانية الفرعية لوزارة الشؤون الثقافية، دورة أكتوبر 1993، أنوال، عدد 21 فبراير 1994.

ـ **الحسين بن احيا:** «تاماگيت غ ؤمارگ أمازيغ»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الرابعة، 1996، ص: 91 إلى 103.

ـ **المهدي بنبركة:** تصريح لجريدة الحياة الفرنسية. جريدة التحرير، العدد الرابع، 5 أبريل 1959.

ـ **مصطفى بنعمرو:** (تيفاوت في حوار مع) تيفاوت العدد الثامن، ربيع 1996، ص: 55 و54.

ـ **محمد بنيحيا السوسي:** «حدود القومية وحدود الأمازيغية»، البلاغ المغربي، عدد 20، دجنبر 1985.

ـ **محمد بنيس:** «هل في المغرب طائفة لغوية؟»، النهار العربي والدولي من 3 إلى 9 دجنبر 1979.

ـ **جمال بنيوب:** (لقاء مباشر مع) مراكش 3 أبريل 2000.

ـ **أحمد بودهان:** «سوسيلوجية اللهجات الأمازيغية بالمغرب»، العلم الثقافي، عدد 9 يوليوز 1982.

ـ **أحمد بوكوس:**

. «حول التعدد اللغوي»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الأولى، ص: 175 إلى 182.

. «النظم والشاعرية في الأدب الشعبي»، جمعية موظفي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الأدب الشعبي المغربي، 1989، ص : 19 إلى 25.

. «الثقافة الشعبية والثقافة الوطنية»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، أعمال الدورة الثالثة، ص: 23 إلى 32.

ـ **عبد الرحيم الداودي**: «اللغة والذات عند الأمازيغيين»، جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، أعمال الدورة الأولى، ص: 183 إلى 190.

ـ **مبارك رضوان**: «موقف بعض المؤرخين من اللغة الأمازيغية في العصر الوسيط»، جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، أعمال الدورة الرابعة، ص: 218 إلى 223.

ـ **محمد زنيبر**:

. «الثقافة والمجتمع في تاريخ المغرب»، المحرر الثقافي عدد 18 شتنبر 1977.

. (الزمان المغربي في حوار مع) «الثقافة في برامج الأحزاب السياسية»(3)، حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، الزمان المغربي، عدد 5 و6 ربيع 1981، 4 إلى 19.

ـ **محمد السوسي**: (مصطفى حسن في لقاء مع)، «الاهتمام باللغة الأمازيغية يجب أن يكون مسؤولية وطنية»، العلم عدد 12 شتنبر 1988.

ـ **محمد الشامي**:

. «إشكالية الكتابة بالأمازيغية» جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، أعمال الدورة الأولى، ص: 155 إلى 174.

. «الإبداع الأدبي وإشكالية التعدد اللغوي»، آفاق عدد 1، 1992، ص : 112 إلى 124.

ـ **الشبيبة الاتحادية**: البيان الختامي للمؤتمر الرابع المنعقد بالدار البيضاء أيام 21، 22، 23 و24 دجنبر 1992، جريدة الاتحاد الشتراكي عدد 27 دجنبر 1992.

ـ **محمد شفيق**:

. «من تراثنا المجهول، قصيدة في الحماس الوطني»، آفاق عدد خاص بالشعر، السنة الثالثة العدد 6، 1966، ص : 60 إلى 62.

. «من تراثنا المجهول، تصنيف مختصر للأغاني والرقصات المازيغية»، آفاق العدد 5 و6، 1967، ص : 11 إلى 13.

. «ما هي علاقة المازيغية بالعربية في جذورها الكبرى؟»، مجلة البحث العلمي، العدد 25، 1976، ص : 231 إلى 241.

. «في أن أسماء الأماكن في المغرب جلها أمازيغية»، مجلة البحث العلمي، السنة الرابعة، العدد 27، يناير / يوليوز 1977، ص : 329 إلى 357.

. « استقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة»، جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، أعمال الدورة الأولى، ص: 191 إلى 197.

. «عبقرية اللغة الأمازيغية»، جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، أعمال الدورة الثالثة، ص: 97 إلى 111.

. الميثاق الوطني (حوار مع)، الميثاق الوطني، عدد 24 أبريل 1991.

. «الأمازيغية والمسألة الثقافية بالمغرب»، آفاق، عدد 1، 1992، ص : 92 إلى 95.

. « تقرير حول ضرورة العناية باللغة الأمازيغية وضرورة تدريسها للمغاربة كافة»، تيفاوت، العدد الثامن، ربيع 1996، ص : 61 إلى 59.

ـ **علي شوهاد**: بيان حقيقة، الأسبوع الصحفي، عدد 21 يوليوز 1989.

ـ فضول الصائغ: «وجهة نظر»، الاتحاد الاشتراكي، عدد 15 يوليوز 1985.

ـ **علي مومن الصافي**:

. «توفتن د ماس مقّورن»، أمود، العدد الثاني، غشت 1990، ص : 28 إلى 34.

. «حقيقة الهوية المغربية»، بيان اليوم، 15 أكتوبر 1995.

. «دافع ظهور الحركة الثقافة الأمازيغية»، دورية تامونت، العدد 12، غشت 1997.

ـ علي صدقي أزايكو (يوسف غريب، تاماگيت تحاور الشاعر المغربي المناضل)، مجلة الهوية، العدد 4، أكتوبر / نونبر 1994، ص : 16 و17.
ـ **المحجوب الصفريوي**: «هذا الجانب من التراث الموسيقي»، العلم 22 مارس 1969.
ـ **محمد صلحيوي**: «تلقيات الخطاب الأمازيغي»، أنوال عدد 27 ماي 1993.
ـ ع:
- «في الوحدة والتجزئة؟»أنوال الثقافي، عدد 17، 7 دجنبر 1985.
- «أي تعدد لأية وحدة؟»، أنوال الثقافي، عدد 19، 8 مارس 1986.

ـ **سعد الدين العثماني**: «جذور الحركة الإسلامية بالمغرب، هوامش وملاحظات»، مجلة الفرقان، العدد 41، 1998، ص : 1 إلى 8.
ـ **أحمد عصيد**:
- «هاجس التحديث في النص الشعري المكتوب»، آفاق، عدد 1، 1992، ص : 135 إلى 139.
- «الدمسيري، الشاهد الأخير»، الاتحاد الاشتراكي، عدد 3 دجنبر 1989.

ـ **بوغالب العطار**: «انبعاث الظهير البربري في مدينتي سبتة ومليلية». الاتحاد الاشتراكي، عدد 17 دجنبر 1987.
ـ **أحمد العلوي**: «حول تاريخ العربية : الحيميريون وإيمازيغن». مجلة أبعاد فكرية، العدد الأول، 1989، ص : 56 إلى 62.
ـ **عبد الكريم غلاب**:
- «الشخصية المغربية»، مذكرات العلم، العلم عدد 12 أكتوبر 1977.
- «ضعف الوعي القومي العربي في المغرب العربي، لماذا؟»، حديث الأربعاء، العلم عدد 28 ماي 1986.
- «اللغة والمسألة الثقافية»، آفاق، عدد 1، 1992، ص : 85 إلى 91.

ـ **علال الفاسي**: (رد)، أخبار السوق، العدد 135، عدد 3 مكرر 1972.
ـ **محمد الفرخسي**: «أنزگوم»، أمود، العدد الثاني، غشت 1990، ص : 49 إلى 51.
ـ **قاض قدور**: «الأمازيغية لغة أم لهجة؟»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع، أعمال الدورة الأولى، ص: 149 إلى 154.
ـ **الحسين المجاهد**:
- «عن اللغات الحيميرية بالمغرب»، مجلة أبعاد فكرية، العدد الثاني، أبريل 1989، ص: 112 ـ 122.
- «اللغة والثقافة الأمازيغيتين بين الواقع والآفاق»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني، أعمال الدورة الثالثة ،منشورات عكاظ، 1990، ص: 113 إلى 124.
- «بعض الأبعاد الفكرية في أعمال محمد شفيق»، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، محمد شفيق، منشورات عكاظ، 1991، ص : 27 إلى 30.
- «لمحة عن الأدب الأمازيغي بالمغرب»، آفاق، عدد 1، 1992، ص : 125 إلى 134.
- «حول الدراسات اللسانية الأمازيغية، ماضيها، حاضرها ، مستقبلها ومشاكلها»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير ،الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع، أعمال الدورة الأولى، 1982، ص: 137 إلى 148.

ـ **المحرر**: «اللقاء الأول للأغنية الريفية خطوة إلى الأمام من أجل ربط الفن بواقع وطموحات الجماهير»، المحرر عدد 29 غشت 1978.

ـ محمد مستاوي:

ـ «كان المرحوم أجحود محمد الدمسيري قلبا نابضا لوطنه ولمواطنيه»، جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 19 نونبر 1989.

ـ «توضيحات حول ما نشره أحمد أخميس عن الأغنية الأمازيغية»، الاتحاد الاشتراكي، عدد 21 غشت 1989.

ـ حميد المصمودي: «شرقية البربر»، مجلة تاريخ المغرب، العدد الثاني، السنة الثانية، 1982، ص : 5 إلى 30.

ـ محمد معتصم: تدخل باسم فريق الأصالة بمجلس النواب، الجريدة الرسمية الخاصة بمداولات مجلس النواب، العدد 15، دورة أكتوبر 1978، 30 يونيو 1979، ص : 674 و675.

ـ النشرة: «الأمازيغية بين الخطابات والحركة»، أسبوعية النشرة، عدد 59، من 1 إلى 7 أبريل 1996.

ـ فريد نعيمي: «تساؤلات حول الخصوصية اللسانية والثقافية في فرنسا الشمالية»، أنوال الثقافي، عدد 17، 7 دجنبر 1985.

ـ عبد العالي الودغيري: «اللغة والهوية عند علال الفاسي»، العلم الثقافي، عدد 2 ماي 1987.

ـ قيس مارزوق الورياشي:

ـ «الثقافة الشعبية والمشكل اللسني»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع، أعمال الدورة الأولى، ص: 111 إلى 118.

ـ «اللغة والثقافة الأمازيغيتين بين الفعل الثقافي والفعل السياسي»، جمعية الجامعة الصيفية بأگادير، الأمازيغية بين التقليد والحداثة، أعمال الدورة الرابعة، ص: 53 إلى 60.

ـ عبد السلام بن إبراهيم الوزاني: خطبة، مجلة أمل، العدد الأولو السنة الأولى 1992، ص : 144.143.

ـ محمد وقيدي: «التربية وهوية مغرب المستقبل»، أكاديمية المملكة المغربية، مستقبل الهوية المغربية، 1997، ص : 127 إلى 139.

ـ الحسين وعزي:

ـ الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب، معطيات أولية، دورية تاسافوت، العدد الثالث، ماي 1992، والعدد الرابع، يونيو 1992.

ـ الأمازيغية مسؤولية وطنية، دورية تامونت، العدد الرابع، يونيو 1994.

ـ مستقبل العمل الثقافي الأمازيغي المشترك بين خياري حجة القوة وقوة الحجة، أسبوعية النشرة، العدد 107، 5 إلى 11 ماي 1997.

ـ (أمازال، تاماگيت في حوار مع)، الأمازيغية بين الثقافي والسياسي، الهوية العدد 13، مارس 1999.

II- المراجع بالفرنسية

1- كتب وأبحاث جامعية

Anouar ABDELMALEK; (s.d) spécifité et thèorie sociale C.N.R.S. éditions anthropos, 1976.

Selim ABOU; L'identité culturelle, relation interéthnique et problèmes d'acculturation. Editions anthropos, Paris 1981.

Charles Robert AGERON;
- Les algériens musulmans et la France, 1871--1919. P.U.F., Tome I, 1968.
- Politiques coloniales au Maghreb, P.U.F., 1972.

Pierre ANSART; Idéologies conflits et pouvoir. Ed. P.U.F., Paris 1977.

Mohamed ARKOUN;
- Essais sur la pensée islamique, éditions Maisonnœuve et Larose, 2ème éd., Paris 1984.
- Pour une critique de la raison islamique. Ed. Maisonneuve et Larose, Paris 1984.
- Ouvertures sur l'Islam. Jacques Grancher éditeur, Paris, 1989.

Hassan AOURID; le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc, analyse des discours islamiste et amazighe, thèse de doctorat d'état, Université Mohamed V, Faculté des Sciences Juridiques Economiques et Sociales, Rabat Agdal 1999.

Roland BARTHES; Mythologies. Ed. du Seuil, 1957.

Ahmed BELHAJ; Les partis politiques dans le Maroc indépendant. Thèse de Docrorat d'Etat, Paris XII, 1975.

Jacques BERQUE;
- Le Maroc entre les deux guerres, éditions du Seuil 2ème édition, Paris 1978.
- Structures sociales du haut-Atlas, Paris, P.U.F., 2ème édition, 1978.

Yves BESSON; identités et conflits au proche orient; Editions l'Harmattan; Paris 1990.

A. BOUHDIBA: Culture et société, Faculté des lettres et des sciences sociales, Tunis, Publication de l'Univésité de Tunis 1978.

Ahmed BOUKOUS;
- Langage et culture populaire au Maroc. Dar Elkitab, Casablanca 1977.
- Société, langues et cultures au Maroc, enjeux symboliques. Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1995.

Abdellah BOUNFOUR; Le nœund de la langue: langue, littérature et société au Maghreb., Edisud, INALCO, 1994.

G.H. BOUSQUET, Les Berbères, que sais-je? n° 718, P.U.F. 2e éd., 1961.

Louis-Jean CALVET; La tradition orale, que sais-je? n° 2122, P.U.F., 1984.

Iso CAMARTIN: Rien que des mots? Plaidoyer pour les langues mineures; traduit de l'allemand par Colette Kowalski, Ed. Zoé, Genève 1989.

Le général CATROUX; Lyauty le marocain, éditions, hachette, 1959.

Ladislav CERYCH; Europeens et marocains 1930 - 1956, éditions collège d'Europe 1964.

Malek CHABEL: La formation de l'identité, politique, P.U.F., Paris 1986.

Mohammed CHAFIK; ce que dit le muezzin, Librairie Papetrie des écoles, Casablanca, sans date.

Salem CHAKER, Berbères aujourd'hui, ed. l'Harmattan , Paris 1989.

C.R.E.S.M.;
-Unité maghrebine, dimension et perspectives, C.N.R.S., 1972.
- Nouveaux enjeux culturels au Maghreb, C.N.R.S. 1986.

R. Gaudefroy DEMOMYNES; L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc, librairie Paul Gueuthner, Paris, 1928.

Cheikh Anta DIOOP; Civilisation ou barbarie; Editions Présence Africaine; 1981.

Abdelkader EL BENNA; L'union socialiste des forces populaires, naissance et développement; les éditions maghrébines Casablanca 1991.

Mustapha ELQADERY; L'état national et les berbères, le cas du Maroc, mythe colonial et négation nationale. Thèse pour l'obtention du Dotorat nouveau régime en Histoire contomporaine, Université Paul Valery, Montpellier III, 1995.

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V Rabat;
- Langue et société au Maghreb, bilan et perspéctives, 1989.
- Identité culturelle au Maghreb,1991.
- Dialectologie et sciences humaines au Maroc,1995.

Dr Joseph FURSAY-FUSSWERK; La chute des idoles. Les fondements scientifiqes du croire et des croyances, Edtions Privat, Toulouse 1986.

Jacques GAGNE; Nation et nationalisme au Maroc aux origines de la nation marocaine, presse de l'imprimerie el maârif al jadida Rabat 1988.

Micheline GALLEY avec la collaboration de David R MARSHALL; Actes du premier congrès d'étude des cultures méditerranéenes d'influnece arabo-berbère. Alger 1973.

Paul HENRY, Chombart de LAUWE; La culture et le Pouvoir, éd. L'Harmattan, Paris 1983.

El Baki HERMASSI; état et société au Maghreb, éd. anthropos 1975.

Faouzi M. HOURORO; sociologie politique coloniale au Maroc, cas de Michaux Bellaire, éditions Afrique Orient, 1988.

Mohamed KENBIB; Les protegés. Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat 1996.

Jean et Simone LACOUTURE; Le Maroc à l'épreuve, éditions du Seuil, 1958.

Jean LAFOND; les sources du droit coutumier dans le Sous, imprimerie du Sous, Agadir, sans date.

Remy LEVEAU; Le fellah marocain, défenseur du trône; Presse de la fondation nationale de science politique, Paris 1976.

Majdi MAJID; les luttes des classes au Maroc depuis l'indépendance, Editions Hiwar, Rotterdam, 1987.

Mohamed MOATASSIME; Les berbères et l'évolution politique au Maroc Thèse de doctorat d'état université de Paris I 1975).

Khadija OUKASSI; essai de monographie analytique la revue amazigh (1980-1982), Institut supérieur du journalisme 1983-1984.

Georges OVED; la gauche francaise et le nationalisme marocain, 1905-1955. Tome 2, éditions l'Harmattan, Paris, 1984.

Claude PALAZZOLI; Le Maroc politique de l'indépendance à 1973, textes rassemblées et présentées par; éditions Sindbad, 1974.

Alain PLANTEY; La réforme de la justice marocaine, la justice Makhzen et la justice Berbère, institut des hautes études berbères, Paris, L.G.D.J., 1952.

Protectorat de la République française au Maroc; direction générale de

l'instruction publique, des beaux arts et des antiquités, Historique (1912-1930) Paris, 1931.

Alain TOURAINE; (dir. par) Mouvements sociaux d'aujourd'hui, acteurs et analystes, éditions Ouvrières 1982.

Roger Le TOURNEAU; L'évolution de l'Afrique du Nord musulmane de 1920 à 1961, armand colin, Paris, 1962.

John WATERBURY; le commandeur das croyants, la monarchie marocaine et son élite. Ed. P.U.F., Paris, 1975.

2- مقالات، حوارات، بيانات وافتتاحيات

André ADAM;

-"Quelques constantes dans le processus d'acculturation des berbères". in Micheline Galley..., Actes du premier congrès... pp: 441-452.

- "Chronique sociale et culturelle I Algérie, le problème berbère", Annuaire de l'Afrique du Nord 1980, pp: 687-690.

Mahjoubi AHERDAN;

ceux qui veulent me tuer, amazigh, n -°1, 1980, pp: 7-14.

que doit faire l'aigle, amazigh, n -°2, 1980, pp: 36-39.

l'aigle... dép -ôt sacré délapidé, amazigh, n °et 4, 1980, pp:28-32. 3

l'aigle -,suite, amazigh, n °5, 1981, pp: 20-27.

l'aigle, le ch -êne rapporte à l'aigle le récit du père de Moh Mohi, amazigh, n°6, 1981, pp: 20-25.

Iguider, amazigh, n 7, 1981, pp: 17-21. -

Iguider, amazigh, n 8, 1982, pp: 19-23. -

Iguider, amazigh, n 9, 1982, pp: 14-17. -

-volonté d'être, (éditorial), amazigh, n 6, 1981, pp: 7-8 .

- La concéption de l'Etat ou la moralité du pouvoir, (éditorial), amazigh, n °2, 1980, pp: 3-6.

Ouzzin AHERDAN;

Duconte à la légende, le culte de l'odyssée :

- amazigh, n°2, 1980, pp:76-85.

- amazigh, n 3 et 4, 1981, pp: 85-91.

- amazigh, n 5, 1981, pp: 111-117.

amazigh, n - 6, 1981, pp: 91-96.

amazigh, n - 7 ,1981, pp: 78-82.

Lahoucine AHJGOUNE, Lahcen SABRI; "Le rôle de l'élément linguistique dans le développement économique et social", in U.A.E.A., actes de la première rencontre, 1982, pp: 1-6.

Ahmed AKOUAOU;

-"Présentation critique d'une situation et d'une méthode linguistiques", in A.U.E.A., actes de la première rencontre, pp: 7-24.

- "Parallélisme grammatical", B.E.S.M., n°140, 1979, pp:33-45.

- "Le verbe, "G" berbère", B.E.S.M., n° 140,1979, pp: 105-116.

- "Poèsie orale berbère: statut, formes et fonctions; R.O.M.M., n° 44, 1987 (2), pp: 69-78.

Ahmed ALAOUI;
- Editorial, le Matin du Sahara, 23/3/1980.
- Editorial, Maroc Soir, 28/3/1980.
- "Il y'a 56 ans le Dahir Berbère", (Editorial) Le Matin du Sahara 16 Mai 1986.

Amedda n ayt yemlul;
-Peuple amazigh, trève d'escapadres! (éditorial), amazigh, n°3 et 4, pp: 3-4.
-Genèse du nationalisme arabe, amazigh, n°6, pp:10-17.

Mahmoud ARCHANE (déclaration), Al Bayane du 2/7/1991.

Lahoucine ATABJI;
Les contes berbères.
- amazigh n°7, pp: 70-77.
- amazigh, n°8, pp: 71-75.

B. BASSOU; Tamazight langue, dialecte ou patois?, amazigh n°9, 1982, pp: 53-60.

Driss BELHOUCINE et autres; "Le manifeste pour un renouveau du mouvement populaire" in Ahmed Adghirni, Quel mouvement populaire?, imprimerie Arrisala, 1991, pp: 68-50.

Ahmed BOUKOUS;
- "la dialectologie berbère dans la période coloniale", in Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Langue et société au Maghreb, bilan et perspéctives, 1991, pp: 119-134.
- "Identité et mutations culturelles au Maroc", in R.O.M.M. n° 44, 2ème trimestre 1987, pp: 64-68.
- "Le profil sociolanguistique du Maroc", in B.E.S.M. n° 140, pp: 5-31.

Abdellah BOUNFOUR; "Présentation"; Bulletin économique et social du Maroc, n° 140, 1979, pp: 1-4.

Yvon BOURDET;
- "L'engagement occitan" , in pluriel débat n°8, 1976, pp: 83-94.
- "Prolétariat universel et cultures nationales" in Anouar Abdelmalek, Spécifité et théorie sociale, éditions Anthropos 1976, pp: 59-81.

Kaddour CADI; "Le passage à l'écrit: de l'identité culturelle à l'enjeu social". Faculté des Lettres et des Sciences Humaines: Identité culturelle au Maghreb, 1991, pp: 89-98.

Marie Françoise CASSIAU; "Idéologie de la puisance et résictance culturelle", Abdelmalek, Spécifité et théorie sociale, éditions Anthropos 1976, pp: 301-306.

Mohammed CHAFIK;
-(traduction du discours prononcé par) à l'occasion de son entrée à l'Académie du Royaume du Maroc, amazigh, n°5, 1981, pp: 12-18.
- Strucure socio-linguistique de l'arabe marocain, amazigh n°1, pp: 68-70.
- Initiation au tifinagh, amazigh, n°1, pp: 71-82.
- Structure socio-linguistique de l'arabe maroain, amazigh, n°2; pp: 40-46.
- Pour que vive le tamazight:
amazigh, n°2, pp: 48-55.
amazigh n°3 et 4; pp: 33-53.
amazigh n°5, pp: 51-68.
amazigh n°6, pp: 35-62.
amazigh n°7; pp: 38-54.
amazigh n°8; pp: 25-42.
amazigh n°9; pp: 20-37.

Salem CHAKER;

- "Critique d'un mythe à propos des bases sociales du mouvement berbère", in Tafsut, études et débats, n°2, Tizi Ouzzou, Avril 1985.

-"Berbères entre aujourd'hui et demain", in R.O.M.M., n° 44, 1987 (2), pp: 10-11-12.

- "L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900, constantes et mutations", (KABYLIE) in R.O.M.M., n° 44, 1987 (2), pp: 13-33.

Jean Guy COLLIGNON; "L'idélogie soviétique devant la soviétologie scientifique française" in Gérard Dupart (s,d) analyse des iddéoligies, Tome I, Paris, éditions Galilée, 1980, pp: 313-315.

Christian COULON; idéologie jacobine état et éthnicité, Pluriel n°17, 1979, pp: 3-20.

François DUBET; "Pour une sociologie du mouvement occitan", in Alain Tourraine, mouvements sociaux..., pp: 82-83.

El houssain ELMOUJAHID;

-"L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne", Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, Identité culturelle au Maghreb; 1991, pp: 201-214.

-"La recherche linguistique en tamazight durant les trois dernières décinies", Morphologie et syntaxe, in Faculté des Lettres et des Sciences Huamines, langue et société au Maghreb..., pp: 53-63.

Omar ESSAID (entretien avec), L'opinion 10 Novembre 1976.

Nabile FARES; "Psychanalyse et identité ou l'invention des paradigmes", Faculté des lettres te des sciences sociales, Identité culturelle au Maghreb..., pp: 51-58.

Bert FLINT; "L'autonomie de la forme", in U.A.E.A., actes de la première rencontre... pp: 27-30.

Jean Robert HENRY; "Introduction générale", in C.R.E.S.M., Nouveaux enjeux culturels au Maghreb. Ed. du C.N.R.S., Paris 1986, p: 5.

Mohamed IDRISSI KAITOUNI; Duvigations. L'Opinion 23 Mai 1985.

Mahfoud KADDACH; "L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale", in Micheline Galley... pp: 276-284.

Mohamed LAGHAOUT; "L'espace dialectal marocain, sa structure actuelle et son évolution récente"; in Faculté des lettres et des siences humaines de Rabat, Dialectologie et Sciences humaines au Maroc. 1995, p: 17-23.

Gilles LAFUENTE, "Dossier marocain sur le Dahir Berbère de 1930" in R.O.M.M., n° 38, 1984, 2, pp: 85-92.

Raymond LEDRUT; "De la personnalité culturelle et de ses relations avec le type culturel et le système social" in Anouar Abdelmalek, op. cit. pp: 281-288.

Claude LEFÉBURE; "Ousman: la chanson berbère revérdie"; C.R.E.S.M.; Nouveaux enjeux culturels au Maghreb. C.N.R.S. Paris, 1986, pp: 189-208.

Joseph LUCCIONI; "L'élaboration du Dahir Berbère" in R.O.M.M., n° 38, 1984, 2, pp: 75-84.

Pierre MACLOUF; "Dépendance et developpement à l'occitanie", in Alain Tourraine op.cité, pp: 79-81.

Pierre MARTHELOT; "Ethnie et région: le phénomène berbère au Maghreb", in Micheline Galley avec la collaboration de David R. Marshall, Actes du premier congrès d'étude des cultures méditéranéennes d'influence arabo-berbère, Alger 1973, pp: 462-473.

MERIEM;

- le festival des arts populaires à Marrakech, amazigh n°1, pp: 63-67.
- Sur les traces de notre culture, amazigh n°2, pp: 61-68.
- Sur les traces de notre culture, amazigh n°3 et 4, pp: 59-72.
- Sur les traces de notre culture la musique, amazigh n°5, pp: 87-93.
- Signes symboliques et peinture corporelle, amazigh n°6, pp: 76-86.
- Les bijoux au Maghreb, amazigh n°8, pp: 77-84.
- Les bijoux au Maghreb (suite), amazigh n°9, pp: 67-75.

Jean MOLINO; "Considération intempéstives. Notes critiques sur la culture au Maghreb", in C.R.E.S.M., Nouveaux enjeux culturels au Maghreb 1986, pp: 29-40

François MORIN et Guy POUGET; "Langue et identité éthnique: le cas occitan. Pluriel n° 15, 1978, pp: 9-26.

Magali MORSY; "El haj Thami Elglaoui, un grand Caïd contre le Sultan et l'indépendance marocaine" in Charles André Julien et autres (S/d) les Africains, tome VIII , éditions j.a. Paris, 1977, pp: 65-99.

Louis QUIRÉ;

- "Débat", in Alain Tourraine. (dir. / par) Mouvements sociaux d'aujourd'hui, acteurs et analystes, Ed. Ouvrières 1982, pp: 89-90.
- "La question bretogne dans le domaine d'objet des sciences sociales", Pluriel Débat n° 32 et 33, 1982-1983, pp: 33-38.

W. K. RUF; "Dépendance et aliénation culturelle au Maghreb" in C.R.E.S.M.; Indépendance et Interdépendance, Paris 1974, pp: 268-279.

Lucienne SAADA; "Un problème de socio-sémiotique, les intersections culturelles"; in Micheline Galley ... op.cit. p: 461.

H. SIMON (colonel); "Les études berbères au Maroc et leurs applications en matière de politique et d'administration", Les archives berbères 1915-1916. Publications du comité d'études berbères de Rabat, éditions diffusion Alkalam 1987, pp: 7-10.

Pierre Jean SIMON; "L'étude des problèmes des minorités et des relations interéthniques dans l'anthropologie et la sociologie françaises", Pluriel débat, n°32-33, 1982 - 1983, pp: 13-14-15.

Noureddine SRAID; "politiques culturelles nationales et unité maghrebine" in C.R.E.S.M. , unité maghrébine dimension et prespectives, 1972.

M.TAIFI; "Intégration phonétique des unités significatives de l'arabe dialectal empruntées par le Tamazight", B.E.S.M., pp: 81-94.

Abderrahim YOUSSI; "Changements socio-culturels et dynamique linguistique", in Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Langue et société au Maghreb... pp: 101-116.

Mubarek ZAKI (entretien avec); Le parti de l'action une expérience avortée. Alasas n°1 Juin 1977, pp: 14-16.

المحتويات

مقدمة عامة 3

القسم الأول : عائقان أساسيان في وجه بروز الوعي العصري بالهوية

مقدمة القسم الأول 29

الفصل الأول : العائق السياسي 31

I- وقائع الصراع بصدد ظهير 16 ماي 1930 31

1. معطيات عامة 31

2. وجهة نظر الحماية 33

3. وجهة نظر الحركة الوطنية 34

II- حقيقة السياسة الفرنسية إزاء الأمازيغية والأمازيغ 35

1. بين الخطاب والممارسة 35

2. نظرة شمولية 35

III- تحول استغلال ظهير 16 ماي من استغلال ضد فرنسا إلى استغلال ضد الأمازيغية 39

1. ارتباط نشأة الحركة الوطنية بالظهير الاستعماري 39

2. كيف تم بناء الصورة السلبية عن الأمازيغية 41

3. كيف تم تعميم الصورة السلبية عن الأمازيغية 43

الفصل الثاني : العائق الثقافي 60

I- نموذج الحركة الشعبية 60

1. هل الحركة الشعبية حزب أمازيغي؟ 60

2. بصدد النشأة 62

3. كيف لازم الوعي التقليدي تطور الحركة الشعبية 65

أ- الأولوية للمشروعية على حساب الشرعية 67

ب- الحركة الشعبية مجال خاص بالزعيم 68

ج- استمرار رغم الانقسامات 69

II- نموذج أهل سوس في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية 70
1. الانتماء الجماعي لحزب الاستقلال 71
2. الانتماء الجماعي للاتحاد الوطني للقوات الشعبية 72
3. الانتماء الحزبي كوسيلة للاحتماء وكتعبير عن أزمة هوية ... 73
أ. الانتماء الحزبي كوسيلة للاحتماء 73
ب. ممارسة السياسة كتعبير عن أزمة هوية 74
ج. نهاية دور الوعي التقليدي كأداة للتعبئة 76
خاتمة القسم الأول 88

القسم الثاني : مراحل التحول التدريجي من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري

مقدمة القسم الثاني 93
الفصل الثالث : البدايـات.. 96
I- ثلاثة نماذج للعمل الفردي 96
1. محمد شفيق أو الدفاع عن الوعي العصري بالقدوة 96
2. أحمد أمزال أو بداية التدوين 99
3. الرايس محمد ألبنسير أو الدفاع عن الفن الغنائي الأمازيغي..... 100
II- الإسهامات الأولية للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 102
1. التوجهات العامة في العمل الثقافي للجمعية 102
2. عصرنة التدوين 104
الفصل الرابع : مرحلة السعي لتعميم الوعي العصري بالهوية .. 113
I- فترة التوسع والانتشار.. 113
1. ظهور جمعيات ثقافية جديدة 114
2. أنشطة ثقافية وفنية 116
أ. في المجال الفني 116
ب. في المجال الثقافي.. 117
3. مجال النشر والإصدار 118
أ. مجال الكتابة بالأمازيغية 118
ب. مجالات أخرى 120

II- من الثقافة الشعبية إلى ميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين 121
1. من الجمود إلى انبثاق الحركة 121
2. تراكمات إضافية 123
3. تجربة دورية أمود 124
4. ملابسات صدور ميثاق أگادير 127

خاتمة القسم الثاني 135

القسم الثالث : محتوى الطرح الهوياتي وتفاعلاته

مقدمة القسم الثالث 139

الفصل الخامس : طروحات الوعي العصري بالهوية 142

I- التعبئة الهوياتية الخاصة 142
1. الشعر كأداة للتعبئة الهوياتية 142
2. النثر كأداة للتعبئة الهوياتية 149

II- من أجل تعبئة وطنية 155
1. الإطار العام للطرح الهوياتي 155
2. اللغة كوسيلة وكغاية في الطرح الهوياتي 158
3. محتويات ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين ... 164

الفصل السادس : الطرح الهوياتي بين ردي الفعل الإيجابي والسلبي 172

I- رد الفعل السلبي 172
1. استمرار النظرة السلبية للحركة الوطنية 172
2. محاكمة علي صدقي 176

II- رد الفعل الإيجابي 180
1. التفاعل الإيجابي الرسمي وامتداداته 180
2. التفاعل الإيجابي المجتمعي بين الأفراد والهيئات 183

خاتمة القسم الثالث 200

خاتمة عامة 201

قائمة بالمراجع 208

محتويات البحث 226

وقع الاتفاق في حكاية شعبية أمازيغية بين الجمل والقنفذ على إجراء سباق بينهما حددا منطلقه ومنتهاه. وعندما وصل موعد السباق، انطلق المتسابقان نحو الهدف، فوصل إليه الجمل في بضع خطوات، في حين ما زال القنفذ يواصل جريه. ولما وصل أخيرا وبعد وقت ليس بالقصير، قابله الجمل مزهوا ومفتخرا بفوزه؛ فنبهه القنفذ منتقدا زهوه وافتخاره بأنه لم يفز بالسباق لكون خطواته تركت فراغات كبيرة في المسافة التي يتعين قطعها كلية وبدون فجوات.

تنطبق هذه الحكاية على واقع الحركة الثقافية الأمازيغية وطروحاتها الهوياتية وهي في طور النشوء. فهي مثل الجمل وخطواته لم تقم سوى بوضع الإطار العام لطرحها الهوياتي؛ ويبقى عليها أن تملأ كثيرا من الفراغات. وتحتاج في ذلك إلى خطوات القنفذ وأسلوبه الغني بالإيحاءات الرمزية عندما يتم معالجة قضايا الثقافة الأمازيغية بأدوات هذه الثقافة ذاتها.

فالطرح الهوياتي الأمازيغي كما تمت بلورته منذ فترة البدايات إلى التوقيع على ميثاق أكادير لم يفعل سوى إثارة انتباه المجتمع إلى قضية كانت نسيا منسيا. وقد كان لتظافر العاملين السياسي والثقافي كعائقين أمام ظهور الوعي العصري بالهوية الأمازيغية أثرهما الواضح في وجود الهوة بين الطرح الهوياتي للحركة الثقافية الأمازيغية وبين باقي مكونات المجتمع، وخاصة المنشغلة منها بالشأن السياسي. إن الحركة الثقافية الأمازيغية كحركة منبثقة من المجتمع المدني قد سبقت المجتمع السياسي في إدراك أهمية الأمازيغية كلغة وكثقافة وكهوية في صياغة وإعادة بناء المشروع المجتمعي الوطني في محيطه المغاربي والإفريقي والدولي. مشروع يتم من خلاله إعادة الاعتبار للشخصية الوطنية ورموزها اللغوية والثقافية والحضارية.

الثمن 45 د.

مطبعة المعارف الجديدة - الرباط